This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

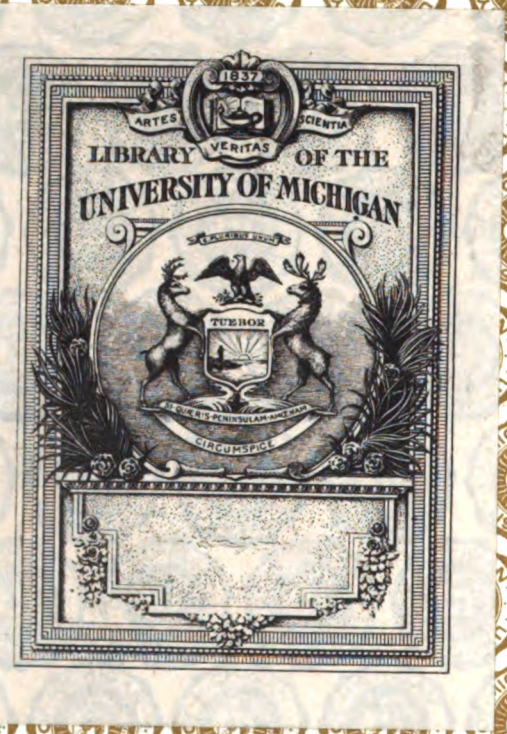
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,103,077

Digitized by Google


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Digitized by Google

Digitized by Google

DL
3
R45

Digitized by Google

Digitized by Google

NOV 27 1925

BIOLOGICAL ROOM
GENERAL LIBRARY
UNIV. OF MICH.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

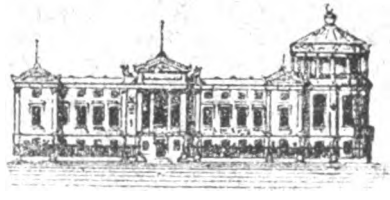
Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Etudes
à
l'Ecole des Hautes Etudes

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL, H. HUBERT, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME XCI. Nos 1-2. — JANVIER-AVRIL 1925



PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1925

Digitized by Google

SOMMAIRE

Fr. Cumont : **La lettre de Claude aux Alexandrins.**
E. Vassel : **Le taureau sur les stèles de Carthage.**
Ad. Lods : **Recherches récentes sur le livre des Psaumes.**
H. Gallerand : **La rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme.**
L. Gauthier : **El-Hallâdj et le Panthéisme** (à propos de deux livres récents).

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus*

1° *P. Marty.* Les chapitres 56-66 du livre d'Esaïe traduits et commentés. *(Ad. Lods.)*
2° *R. Carton.* L'expérience physique chez Roger Bacon. *(A. Koyré.)*
3° *R. Carton.* L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. *(A. K.)*
4° *R. Carton.* La synthèse doctrinale de Roger Bacon. *(A. K.)*
5° *D. Bertrand-Barraud.* Les idées philosophiques de Bernardin Ochin. *(A. K.)*
6° *J. Chevalier.* Pascal. Pensées sur la vérité de la religion chrétienne. *(P. Alfaric.)*
7° *J. Laporte.* La doctrine de Port-Royal. (A. *Alba.*)
8° *L. Rougier.* La Scolastique et le Thomisme. (*P. Alphandéry.*)
9° *M. Bloch.* Les rois thaumaturges. (*P. A.*)

II. — *Notices bibliographiques.*

H. Pinard de la Boullaye: L'Etude comparée des Religions. t. II. — *P. Carus:* God. — *C. Richard:* L'Athéisme dogmatique en sociologie religieuse. — *D. Hans Haas:* Bilderatlas zur Religionsgeschichte. — *A. Cowley:* Aramaic papyri of the fifth century B. C. — *P. Thomsen:* Die neueren Forschungen in Palaestina-Syrien. — *E.-T. Richmond:* The Dome of the Rock in Jérusalem. — Archiv für Keilinschriftforschung. — *F. Chalandon:* Histoire de la première Croisade. — *E. Sevestre:* Les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie. — *M.-A. Cochet:* Essai sur l'emploi du sentiment religieux comme base d'autorité politique. — *J. Bézard:* Israël et la pensée latine.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1925 :	Paris	**50 fr.**
— — —	Départements	**52 fr.**
— — —	Étranger	**55 fr.**
Un numéro pris au Bureau		**10 fr.**

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, aux Éditions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI°).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

La lettre de Claude aux Alexandrins

et les Actes des Apôtres

M. Salomon Reinach a fait connaître ici même (1) le contenu du rescrit très remarquable adressé en 41 par l'empereur Claude aux Alexandrins et publié récemment d'après un papyrus par M. Idris Bell, et il a suggéré une interprétation ingénieuse d'un passage de cette lettre où il est parlé des Juifs d'Alexandrie qui, appelant ceux de Syrie ou du reste de l'Egypte, provoquaient « une sorte de maladie commune à tout l'univers » (ἐξεγείροντάς τινα νόσον κοινὴν τῆς οἰκουμένης). Ces mots contiendraient une allusion à l' « agitation messianique » qui se répandait de Palestine dans les autres communautés juives et seraient ainsi le plus ancien témoignage sur la diffusion du christianisme. M. Guignebert a immédiatement présenté des objections multiples à cette interprétation (2) et

(1) *Revue de l'Histoire des Religions*, XC, 1924, p. 109 ss.

(2) Guignebert *Ibid.* p. 123 sss. — Le P. Adhémar d'Alès, *Études*, t. 182 (mars 1925), p. 692 ss. s'est aussi prononcé contre l'interprétation de M. Reinach. Il n'en est pas tout à fait de même de M. de Sanctis, *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, N. S. II, 1924, p. 743 sss., qui admet que la propagande chrétienne pouvait troubler déjà les communautés juives et que Claude était au courant de cette turbulence. Une bibliographie complète des articles parus à ce sujet a été donnée par M. Bell, *The Journal of Egyptian archaeology*, XI, 1925, p. 95, qui reste aussi sceptique.

Digitized by Google

maintenu qu'il s'agissait d'une simple affaire locale ; les Juifs d'Alexandrie en se renforçant contre les païens menaçaient d'amener des luttes armées, qui eussent été un véritable fléau et se fussent étendues à tous les pays de la *Diaspora*.

Sans prétendre trancher ici cette controverse, je voudrais simplement attirer l'attention sur un texte qui offre une singulière analogie avec le passage cité de la lettre de Claude. Il se trouve dans l'acte d'accusation prononcé contre saint Paul au nom du grand prêtre Ananias et des Anciens devant le procurateur Félix, à Césarée, probablement en 56 ap. J.-C. Ses adversaires reprochent à l'apôtre, qu'ils appellent « le chef de la secte des Nazoréens » d'être « une peste qui suscite des troubles chez tous les Juifs de l'univers ». (*Actes*, XXIV, 5 : εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως.)

La ressemblance des deux expressions est frappante. Serait-elle purement fortuite? Il se peut. La formule est assez vague pour se prêter à plusieurs applications. Néanmoins, l'analogie est telle qu'on ne peut écarter le soupçon de quelque relation entre les deux documents. Mais laquelle? Evidemment, la lettre de Claude ne résume pas les termes d'un réquisitoire prononcé quinze ans plus tard à Césarée. La supposition que l'auteur des Actes aurait eu sous les yeux le rescrit impérial est à peine moins invraisemblable. Cependant une connexion indirecte a pu exister entre les premiers et le second. Je hasarderai une suggestion ; on pourra sans doute en proposer d'autres.

La lettre de Claude a dû être rédigée dans les bureaux de la chancellerie impériale par un des affranchis du département *ab epistulis*, que ce prince précisément réorganisa. Le fonctionnaire chargé de la correspondance grecque avec les Alexandrins avait certainement dans ses dossiers les rapports des fonctionnaires romains sur l'agitation des Synagogues. Préci-

Digitized by Google

sément en l'année 40, selon Malalas (1), qui utilise une chronique locale, des troubles antisémitiques sanglants avaient éclaté à Antioche; les Grecs et les Juifs en étaient venus aux mains et l'empereur Caligula lui-même était intervenu pour châtier les coupables. On en a fait la remarque, ces désordres coïncidaient avec le début de la propagande chrétienne dans la grande ville syrienne (2), et il est vraisemblable que quelque relation existait entre la prédication de la foi nouvelle et les luttes qui se produisirent.

Plusieurs années avant le plaidoyer prononcé devant Félix, le gouvernement romain a pu ainsi être informé de l'accusation portée par les conservateurs Juifs contre les novateurs d'être « une contagion qui se propageait dans l'univers ». On a fait observer (3) que le mot employé dans les Actes λοιμός était « une référence directe au décret du Sénat par lequel fut garantie l'alliance de Rome avec Simon Machabée et qui enjoignait aux Etats voisins de remettre au grand prêtre les « pestes » qui auraient fui de la Judée chez eux, afin que le grand prêtre les jugeât selon la Loi (I Mach. XV, 21) ». Le rescrit, dont le ton est en général très modéré, a substitué à λοιμός un mot adouci νόσος et nous y trouvons un écho affaibli de l'imputation dont leurs adversaires chargeaient les chrétiens, bien qu'à Rome on ignorât probablement encore le caractère de la secte ainsi inculpée.

Si notre explication paraît valable, on sera amené à donner un sens très précis à la phrase obscure de la lettre de Claude. La chronologie des voyages de Paul n'est point certaine, mais selon toute probabilité, en l'an 41 il y avait plusieurs années

(1) Malalas, p. 244-245, éd. Bonn, ne nous donne malheureusement qu'un récit légendaire de ces événements, mais le fond doit en être exact et les dates données sont très précises. Le chroniqueur place le début de ces événements la troisième année du règne de Caligula, qui monta sur le trône en mars 37, et, après les avoir racontés, il ajoute que « cette même année » l'empereur fut tué (24 janvier 41).

(2) Dobias, *Histoire de la province romaine de Syrie*, I, 1924, p. 568, cf. p. 409 ss.

(3) Loisy, *Les Actes des Apôtres*, 1920, p. 852.

Digitized by Google

qu'il avait commencé à prêcher sa foi nouvelle en Syrie. Les relations entre la Syrie et Alexandrie étaient si nombreuses que certainement des émissaires de la « secte des Nazoréens » étaient déjà arrivés dans la grande métropole gréco-juive et cette propagande menaçait d'y provoquer les mêmes réactions violentes qui venaient de se produire à Antioche et probablement ailleurs (1). C'est pourquoi nous voyons les autorités romaines, soucieuses avant tout du maintien de l'ordre, interdire aux agitateurs du dehors l'entrée d'Alexandrie.

Je ne me dissimule pas combien cette explication reste enveloppée d'incertitude. Souhaitons que les papyrus qui nous ont déjà fourni des renseignements si intéressants sur la colonie juive d'Alexandrie nous apportent bientôt plus de clarté.

Fr. CUMONT.

---

(1) Suivant la *Chronique* d'Eusèbe (Migne P. G. XIX, 539), c'est sous le règne de Claude que Marc aurait fondé l'église d'Alexandrie, mais cette indication est très sujette à caution.

Digitized by Google

Le Taureau sur les Stèles de Carthage

I. — *Taureau en pied*

Parmi les milliers de stèles de Carthage publiées où il subsiste une imagerie symbolique, six seulement, à ma connaissance, portent un taureau, toujours à gauche selon la coutume punique : quatre, dont une anépigraphe, montrent l'animal s'abattant sur le genou antérieur gauche, la jambe droite allongée en avant ; sur la cinquième, anépigraphe, il est passant ; il l'est également sur la sixième, épigraphe, mais il y porte un cavalier.

Toutes mes descriptions seront faites sur les figures publiées, sauf au n° II, que je décrirai d'après un bon estampage dû à l'amabilité inlassable de M. Alfred Merlin.

Les six stèles au taureau appartiennent presque certainement à l'étage le plus récent, que nous avons, M. Icard et moi, appelé couche E (1).

I. — *CIS. I*, 2133, t. II, p. 326, pl. XLIV ; cf. t. I, p. 282.

Stèle à acrotères, côtés à peu près verticaux ; brisée au fronton, à l'acrotère gauche et au bas. Deux registres :

a) Main levée au fronton. — Frise d'oves scutiformes.

b) Dédicace usuelle ; *'ajin* initial de *'Ashtart* omis. — Sous un large blanc, taureau de profil, tournant la tête plus que de face ; mutilé du bas ; il s'abattait, je crois, sur le genou

(1) Vassel et Icard, *Les inscriptions votives du temple de Tanit à Carthage*, *Revue Tunisienne*, 1923, p. 72 [21], 1924, p. 256 [15] ; Eusèbe Vassel, *Les enseignements du Sanctuaire punique de Carthage*, *Annales de l'Académie des Sciences coloniales*, t. I, p. 27-28 (sous presse).

Digitized by Google

antérieur gauche comme aux trois numéros suivants. Les yeux sont ronds et surmontés de sourcils arqués qui se rejoignent ; le dessinateur inhabile avait probablement l'intention de figurer deux croissants jumeaux renversés chacun sur un disque (1).

II. — *CIS I*, 3016, p. 505, pl. LXII. Musée Alaoui du Bardo.

Stèle à acrotères, côtés convergeant du bas (2). Fronton et acrotère gauche écornés ; talon brut conservé, ce qui est rare, sauf dans les stèles des fouilles de 1922 ; hauteur, 0 m. 47, largeur en haut, 0 m. 20, à l'étranglement du bas du registre *c*, 0 m. 16, épaisseur, 0 m. 08. Des organismes marins adhèrent à la pierre (3). Trois registres :

a) Au fronton, palmette compliquée, de style grec, dans laquelle il entre notamment un chevron triple ; de chaque côté, une rosace, celle de droite à six pétales et cœur, l'autre à cinq pétales et cœur, reliée par un filament en volute à la base de la palmette. (Assez souvent, sur les stèles, deux objets de même nature qui se font pendant diffèrent par quelque détail, ce qui répond probablement à une idée superstitieuse). Dans l'acrotère droit, demi-palmette qui se relie par une volute au motif du milieu ; l'acrotère gauche renfermait un ornement analogue, mais non semblable, dont il reste peu de chose. — Trait ; frise d'ondes.

b) Dans un encadrement au trait, dédicace usuelle. — Large fasce de postes.

c) Taureau d'un bon style, aux formes massives, à la bouche légèrement entr'ouverte, à la queue fouettant l'air ; il s'abat sur le genou antérieur gauche, la jambe droite de devant, dont il reste quelques traces dans la partie mutilée, allongée

(1) Cf. Vassel, *Etudes puniques*, IX, *Revue Tunisienne*, 1919, p. 183, 184 [10, 11] et fig. 9, p. 182 [9], et le n° III ci-après.

(2) Cf. Vassel, *Etudes puniques*, X, *Revue Tunisienne*, 1919, p. 299 [1], note 1. Il est ici manifeste que l'inclinaison des côtés est cherchée, attendu que le talon est plus large que la base du registre *c*, cas qui n'est du reste pas unique.

(3) Cf. Vassel, *Etudes puniques*, IX, *Revue Tunisienne*, 1919, p. 191-192 [18-19].

Digitized by Google

en avant, celles de derrière debout. Le sommet de la tête porte une sorte de haute crête en éventail, composée de quatre articles; nous retrouverons ce singulier ornement, légèrement modifié, au n° 4 ; il ressemble au diadème de plumes dont est coiffé le dieu égyptien Bès dans les amulettes des sépultures carthaginoises. — Dents de scie mutilées au-dessous du taureau.

Le *Corpus*, qui décrit les motifs au-dessus de l'inscription, ne mentionne pas l'animal ; la figure donnée, trop petite et trop noire, semblerait montrer divers accessoires, notamment la hampe d'une lance plantée obliquement dans le dos de la bête ; je me suis assuré au Bardo que ce sont de fausses apparences dues à des veines de la pierre. Mon estampagne fait voir, comme dans le n° I, une corne mutilée par l'enlèvement d'éclats.

III. — *CIS. I*, 3053, t. II, p. 512, pl. LXIII.. — J.-B. Chabot, *Les inscriptions puniques de la collection Marchant* (ext. des *CR.*, 1916), p. 18, note 2 (1). — Collection de feu le Dr Carton, à Khérédine (Tunisie).

Stèle à acrotères, côtés convergeant du bas. Trois registres :

a) Dans le fronton, main droite levée, avec bracelet double; cyprès, surmonté d'un objet douteux ; dans l'acrotère gauche, second cyprès (ou rameau?) placé obliquement. — Trait.

b) Dédicace usuelle. — Trait.

c) Taureau s'abattant sur le genou antérieur gauche, la jambe droite allongée en avant, celles de derrière debout à ce qu'il semble, la tête tournée presque de face; les yeux figurent le croissant renversé au-dessus du disque; au front, sorte de crête qui représente peut-être des touffes de poil, cependant voir le n° 2, *c*, et le n° 4, *b*.

IV. — Ph. Berger, *Les ex-voto du temple de Tanit, à Carthage*, Paris, 1877, p. 17, fig. p. 18. — J.-B. Chabot, *l. laud.*

Sur la figure, le haut de la stèle a été tronqué par le dessi-

(1) Par une coquille, cette note renvoie au n° 3013 du *Corpus*, au lieu du n° 3053.

Digitized by Google

nateur, qui s'est attaché à présenter une image bien carrée ; dans ce cadre incomplet, deux registres :

a) Triangle aigu garni de chevrons renversés, servant de pied à un caducée à lemnisques dont la tête n'est pas dans la figure ; main levée ; séma à traits doubles dont la figure ne contient pas le haut ; lotus se reliant par sa tige à la base du séma. — Trait.

b) Taureau de profil, s'abattant sur le genou antérieur gauche, la jambe droite allongée en avant, celles de derrière debout ; entre les cornes, crête en éventail semblable à celle du n° II, mais formée de sept articles.

Philippe Berger dit simplement : « L'autre [taureau], plus naïf de formes, est plein de mouvement ; il tombe, la tête entre les jambes ; c'est, avec une pose un peu plus renversée, le taureau des monnaies de la Cyrénaïque. (Müller, t. I, p. 132, n° 557 et *passim*.) »

Mais la même posture se retrouve en Grèce, par exemple sur une médaille de Phlionte (1); c'est aussi celles de protomés de fleuves, taureaux à face humaine, comme sur les monnaies de Géla en Sicile et de l'île de Samos (2) (ce qui, soit dit en passant, rend douteux que les Grecs aient vu dans la pose dont il s'agit celle d'un animal sacrifié). Quant au taureau passant, ou fonçant, ou couché, souvent à face humaine, il se montre sur nombre de médailles de villes grecques (3). Je ne doute pas que les stèles puniques n'aient emprunté cet animal aux monnaies de la Grèce, peut-être en l'envisageant comme une victime et en en faisant un symbole de l'enfant sacrifié. Qu'on se rappelle la phrase fameuse : « Vous êtes des bœufs ».

V. — Ph. Berger. *Les ex-voto du temple de Tanit*, p. 17 et figure. — J. B. Chabot, *l. l.* p. 18, note 2.

La figure donnée par Berger ne renferme rien d'autre que

(1) *Nouveau Larousse*, t. VI, p. 849 *a*.

(2) Theil, *Dictionnaire de biographie*, etc., 1865, figures des p. 278 et 542.

(3) Theil, *Loc. Laud.*, p. 192, 255, 256, 260, 351, 408, 418, 423, 432, 437, 456, 464, 471, 596, 628.

Digitized by Google

le taureau passant. « Nous trouvons, dit ce savant, la même forme dans Müller, vol. I, n° 358. »

VI. — Ph. Berger. *Les ex-voto*, p. 16 et figure. — *CIS. I*, 936, t. II, p. 119, pl. XII.

« Un autre [homme] également nu, dit Berger, est monté sur un animal au pied fourchu, à la bouche béante et aux formes massives. On pourrait prendre la bête pour un hippopotame ; mais quelle est la signification de cette scène? »

La stèle a été depuis insérée au *Corpus*. « *In summo lapide*, y lit-on, *uir nudus bestiae, anne hippopotami, dorso insidet.* »

Fragment brisé de tous côtés, sauf sur une faible partie du bord droit. Actuellement, un seul registre :

En haut, le quadrupède, qui n'est pas un hippopotame, mais un taureau, car on distingue à son front sur la figure du *Corpus* un tronçon d'une corne horizontale ; tout le haut du corps du cavalier a disparu.

Dessous, la dédicace usuelle, où le nom du dédicant ne se lit plus.

II. — *Tête de bœuf*

VII. — Ph. Berger, dans les *CR.*, 1907, p. 769. — J.-B. Chabot, *l. l.*, p. 14-17 et fig. 4. — On ignore où est la pierre.

Stèle à acrotères, côtés convergeant du bas ; trois registres :

a) Au fronton, croissant renversé sur le disque. — Frise de six oves.

b) Entre deux antes ioniques, dédicace usuelle, avec la variante de basse époque *Nadara'* pour le verbe au féminin; dédicante, *'Abi-Bal, fille de 'Arish, fille de 'Oz-Milk*. L'emploi de *'Arish* (*Choix*, sous-entendu de *Baal*), pour une femme, n'étant pas sans exemples (1), on n'est pas en droit de présumer que le second *bet* est une erreur du lapicide pour *ben;* il s'agit sans doute d'hiérodules (2). A gauche de l'inscription,

(1) CIS.I, 709[3], 1400[4], 1543[1] (?) 3347 (?)

2) Cf. Vassel et Icard, *Les inscriptions votives du temple de Tanit à Carthage*, n° 123, *Revue Tunisienne*, 1924, p. 251-252 [10-11].

Digitized by Google

orante à gauche, devant un autel à corne, celle-ci à la partie arrière; sur l'autel, tête de bœuf de profil à droite. « Il semble, dit M. Chabot, qu'il y ait une sorte de vase à long col à côté et en arrière de la tête. Le personnage qui lève la main droite et tient une fleur à gauche, est sans doute le dédicant, et par conséquent une femme. » — Fasce d'ondes en dents de scie.

c) Séma à traits doubles, sauf aux cornes, entre deux caducées à base évasée et à lemnisques.

Ce que tient l'orante est-il bien une fleur? Si je ne me trompe, le trait au-dessous de la main, pris pour un pédoncule, n'est qu'un pli du vêtement, et l'objet tenu est la capselle à encens à couvercle bombé « en pastille », selon l'expression de Gauckler, que tient presque toujours l'orant des stèles funéraires, que nous voyons également à la main gauche d'un prêtre sur un ossuaire de pierre, d'une prêtresse sur un sarcophage de marbre (1) et qui figure assez souvent comme symbole divin avec la minuscule œnochoé à libation sur les stèles puniques de Carthage (2). Les quelques traits confus qu'on distingue au-dessus de la tête de bœuf ressemblent à ceux qu'on voit monter de l'autel sur le n° IX ci-après ; ils ne me donnent pas l'impression d'un vase, mais plutôt, comme à Philippe Berger, celle d'une fumée.

VIII. — *CIS. I*, t. I, p. 283 et figure. — J.-B. Chabot, *l. l.*, p. 11-12 et fig. 2, p. 13. — Musée du Louvre.

Stèle sûrement à acrotères ; côtés convergeant du bas. Brisée en haut et en bas. Restes de deux registres :

a) Il ne subsiste qu'une large frise d'ondes, dont les vides sont occupés par cinq disques ombiliqués de grandeurs inégales.

(1) A.-L. Delattre, *Lettre... sur les fouilles de Carthage*, *CR.*, 1898, pl. p. 620 et 621 [2 et 3] ; *Les grands sarcophages anthropoïdes du Musée Lavigerie, à Carthage* (extr. de Cosmos), s. d. [1904], pl. p. 18.

(2) *CIS.I*, 866, 982, 2017, 2150, 2650, 3145, t. II, pl. XI, XIII, XL, XLIV, LV, LXV. — Philippe Berger, *Les ex-voto*, fig. p. 28. — E. Vassel. *Etudes puniques*, I-II, dans J. Renault, *Cahiers d'archéologie tunisienne*, Nouvelle série, 2e cahier, Tunis et Paris, s. d. [1914], p. 198-199 [28-29] et figure ; *Etudes puniques*, VIII. *Revue Tunisienne*, 1918, p. 191-192 [9-10] et figure 5.

Digitized by Google

b) « On voit ici, dit M. Chabot, un personnage, probablement une femme, debout devant un autel, la main droite levée dans le geste de l'adoration, et tenant de la gauche un petit vase rempli de fruits. Sur l'autel repose une tête de bœuf vue de profil. La corne est marquée de trois stries transversales faisant allusion sans doute à l'âge de l'animal. »

L'orante est encore à gauche, la tête de bœuf à droite, mais la corne de l'autel est à l'avant. La figure publiée par M. Chabot, bien nette, montre que la gravure ou plutôt la sculpture de la stèle, car il y a là un essai de bas-relief, est des plus grossières. La main droite est fort exagérée, pour donner plus de valeur à son geste ; également démesurée est la longueur du pouce gauche. Ce que tient la main pourrait bien être encore la capselle à encens plutôt qu'un vase de fruits.

IX. — Ph. Berger. *Les ex-voto*, p. 30-31 et figure. — *CIS. I*, t. I, p. 179 et fig. — J. B. Chabot, *l. l.*, p. 10-11 et fig. 1, p. 12.

Stèle à acrotères, côtés convergeant un peu du bas ; brisée en bas. Un seul registre, que Berger décrit ainsi :

« Sur le devant se tient un homme, vêtu d'une robe qui est retenue par une ceinture ; il a la main gauche levée et à demi ouverte, comme les prêtres assyriens, tandis que de la main droite il tient une coupe. En face de lui est un autel d'une forme assez étrange ; de cet autel partent quelques traits sans contours bien arrêtés ; est-ce de la fumée ? est-ce un arbre sacré ? nous n'en savons rien. Enfin, le fond de la scène est occupé par un *naos* qui est lui-même sur une sorte de piédestal. Des deux côtés de l'un des piliers, on aperçoit de petites figurines qui peuvent être des singes ou des génies, ou peut-être autre chose encore. »

L'autel est à corne à l'avant, comme au n° VIII; l'orant est tourné de profil à gauche, et c'est, ainsi que l'a bien vu M. Chabot, la main droite qu'il lève. La gauche ne tient pas une coupe, mais la capselle à encens. A propos des traits

Digitized by Google

vagues, M. Chabot dit en note : « On peut maintenant croire qu'il s'agit d'une tête de bœuf. » J'y verrais plutôt la fumée de l'encens ou celle de l'holocauste.

L'autel carthaginois à corne ne nous est connu que par les trois ex-voto qui précèdent.

Eusèbe Vassel.

Digitized by Google

Recherches récentes sur le Livre des Psaumes

LES IDÉES DE M. MOWINCKEL

M. Gunkel écrivait en 1913 : « De tous les livres de l'Ancien Testament, le livre des Psaumes est peut-être celui qui oppose le plus de difficultés à celui qui essaie de le comprendre historiquement (1). » Ce jugement est fort exact. En dépit de la simplicité et de la clarté apparente de ces humbles poésies, en dépit des efforts de nombreuses générations d'exégètes, bien des énigmes subsistent.

Il y a certes des points acquis: on a déterminé, en gros au moins, la technique de la poésie hébraïque. On est unanime à reconnaître que les annotations mises en tête de beaucoup de psaumes ne nous apprennent rien de certain sur l'auteur de la pièce. On a pu reconstituer aussi, dans les grandes lignes, la façon dont s'est formée la collection actuelle par agglomération de recueils antérieurs. On a reconnu l'époque générale de la composition de la plupart de nos psaumes. On a fait la classification des genres littéraires, très différenciés, entre lesquels ils se répartissent.

(1) *Reden und Aufsätze*, Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, p. 92.

Digitized by Google

Mais, à côté de cela, combien de questions importantes encore controversées !

Les Psaumes expriment-ils tous les sentiments d'une collectivité (la religion de la nation ou la piété de ce qu'on a appelé l'Eglise juive) ou bien beaucoup d'entre eux traduisent-ils les sentiments individuels de leurs auteurs?

Une autre question très énigmatique est celle de la destination des Psaumes: étaient-ce des pièces de circonstance ou des textes liturgiques?

C'est à ce dernier problème que s'est attaqué M. Sigmund Mowinckel, professeur à l'Université de Christiania — disons d'Oslo pour être tout à fait à la page, — déjà connu par une interprétation fort originale de la figure du Serviteur de Yahvé. Il a consacré à la question de la destination des Psaumes six volumes de *Psalmenstudien*, parus, quelques-uns en norvégien, puis tous (heureusement) dans une langue plus accessible, en allemand, entre 1921 et 1924. Ces études ont fait du bruit dans le petit monde des hébraïsants, elles ont été vivement discutées. Mais ceux même qui en repoussent les conclusions rendent hommage à la vigueur de pensée du savant norvégien, à la nouveauté de ses aperçus, à la puissance de certains de ses arguments, à l'ingéniosité des autres et à l'intrépidité de sa logique. La plupart de ses critiques lui font des concessions plus ou moins considérables.

Dans quelle intention a été composée cette multitude de chants lyriques qui nous ont été conservés, soit dans le Psautier, soit dans divers livres historiques, prophétiques et gnomiques d'Israël?

I

Voici comment on peut résumer l'opinion qui prédominait dans les derniers travaux sur les Psaumes, conçus en général sous l'influence de M. Gunkel (et partiellement de M. Duhm).

Les premiers psaumes qui aient été composés étaient des

Digitized by Google

chants destinés à être exécutés dans le culte. La chose est encore visible dans les psaumes d'action de grâces du recueil biblique, faits évidemment pour accompagner l'offrande du sacrifice appelé *tôdâ*, c'est-à-dire précisément action de grâces.

Mais plus tard les différents genres de la poésie lyrique religieuse furent détachés des cérémonies du culte qui leur avaient donné naissance. On composa des actions de grâces, des supplications, des hymnes pour l'édification personnelle de leurs auteurs ou pour celle de petits conventicules pieux auxquels ils appartenaient. L'immense majorité des psaumes qui nous ont été conservés rentrent dans la catégorie de ces « cantiques spirituels ». Et on en donne pour preuve qu'ils font très rarement allusion à des cérémonies du culte, et que plusieurs d'entre eux déprécient expressément les sacrifices, qu'ils ont donc une tendance nettement anticultuelle. Ils sont pleins, au contraire, de l'écho des démêlés entre les « justes » et les « impies », c'est-à-dire, pense-t-on, entre le parti des rigoristes à la manière d'Esdras et de Néhémie, les ancêtres des Pharisiens, et la tendance des politiques, riches, puissants, disposés à ménager les maîtres païens : la tendance de certains prêtres adversaires d'Esdras et de Néhémie, plus tard des Asmonéens et des Sadducéens. La plupart des Psaumes sont donc le reflet des sentiments d'une petite Eglise, d'un groupement de gens particulièrement pieux, plus ou moins détachés du culte pompeux du Temple, mystiques, opprimés par les puissants, mais fiers de leur pauvreté : les « pauvres d'Israël » dont M. Causse a fait un portrait si sympathique dans un de ses livres (1).

D'autre part, ces petits poèmes, d'après l'opinion qui a toujours prévalu (explicite ou tacitement admise) parmi les interprètes des Psaumes, sont pour la plupart des pièces de circonstance, où l'auteur épanchait sous forme lyrique les sentiments que lui inspirait tel événement de sa vie, maladie ou guérison, procès gagné ou perdu, persécution, exil, — ou bien

(1) *Les « pauvres » d'Israël*, Strasbourg-Paris, Istra, 1922.

Digitized by Google

(lorsqu'il s'agit de pièces collectives) les sentiments de son groupe (parti ou nation) à l'occasion d'un fait concernant la collectivité : victoire ou défaite, etc. On pensait pouvoir déterminer l'événement ayant servi d'occasion au psaume en groupant les allusions que paraît y faire le poète. Autrefois, on cherchait ces occasions surtout dans la vie de David. Les partisans de l'interprétation collective, comme Théodore de Mopsueste, Reuss, Smend, songeaient aux faits de l'histoire nationale, spécialement au siège de Sennachérib, à l'exil, aux luttes des partis au temps d'Esdras, aux guerres étrangères et civiles du temps des Maccabées. Les défenseurs de l'interprétation individuelle précisent que tel psaume est l'œuvre d'un courtisan, que tel autre est du grand prêtre Onias ou d'un juste accusé devant les tribunaux païens, etc.

Ainsi les psaumes, d'après l'opinion courante, sont pour la plupart des poésies *privées* (indépendantes du culte) et des poésies *de circonstance* (personnelles).

Plus tard, ajoute-t-on, ces chants furent introduits dans le culte public du Temple ; mais ce qui montre bien qu'ils n'avaient pas été faits pour cet usage, c'est que, en les y adaptant, on en a méconnu souvent manifestement le sens réel et primitif. C'est donc tardivement et seulement par adoption que le Psautier devint, selon une formule courante, le livre de cantiques du second Temple.

Encore M. Duhm pense-t-il que plusieurs pièces n'étaient pas faites pour être chantées et n'ont jamais été chantées ni dans le Temple ni dans les conventicules, mais servaient à l'instruction et à l'édification privée du fidèle ; le Psautier aurait formé un *religiöses Volksbuch*, une sorte de catéchisme pour le juif pieux.

II

L'idée maîtresse de M. Mowinckel est, au contraire, qu'il faut prendre au sérieux la destination cultuelle des Psaumes. A moins de preuve formelle du contraire, il faut admettre que

Digitized by Google

ces chants ont été réellement exécutés, et ont été composés pour être exécutés au cours des cérémonies publiques du culte. Et, prenant les unes après les autres les diverses catégories de psaumes, il entreprend de montrer que cette explication cultuelle est presque toujours possible, que par conséquent, *a priori*, elle est la plus vraisemblable et que, dans bien des cas, elle s'impose. En fin de compte, il n'admet que trois exceptions : pour les deux morceaux réunis dans le psaume 127 et peut-être pour le psaume 112.

En ce qui concerne les psaumes d'action de grâces, il avait, nous l'avons indiqué, cause gagnée à l'avance. Il suffit de lire, par exemple, le psaume 116 pour voir qu'il était fait pour être chanté après un exaucement, lors de l'offrande du sacrifice promis par vœu à l'heure de la détresse :

Comment rendrai-je à Yahvé
tous les bienfaits qu'il m'accorde ?
J'élèverai la coupe des délivrances

(on offrait donc dans ce cas une libation comme chez les Assyriens, les Phéniciens et d'autres peuples)

et j'invoquerai le nom de Yahvé.
Je t'offrirai un sacrifice de *tôdâ*
et j'invoquerai le nom de Yahvé.
Je m'acquitterai de mes vœux envers Yahvé
en présence de tout son peuple,
Dans les parvis de la maison de Yahvé,
dans ton enceinte, Jérusalem (1).

Le psaume était chanté (c'est une formule qui revient souvent) « au milieu de la grande assemblée », c'est-à-dire du peuple réuni dans le Temple. Le psaume 107 donne une énumération des cas qui devaient le plus fréquemment motiver ces cérémonies votives: il parle de voyageurs arrivés à bon port après avoir failli faire naufrage ou après s'être égarés dans le désert, de malades guéris et de prisonniers libérés.

(1) Psaume 116, 12-13. 17-19 ; cf. Jon. 2. 10 ; Job 33. 27.

Digitized by Google

Il est probable que parfois ce chant de gratitude était composé spécialement par le bénéficiaire ou pour lui : tel le psaume inséré par Jésus, fils de Sirach, à la fin de son livre (51, 1-12), ou celui que le peintre sacré du dieu Amon, Nebré, fit graver sur une stèle en l'honneur de la guérison de son fils (1).

Mais, en général, la circonstance concrète qui amenait le fidèle à exprimer ainsi sa reconnaissance n'est visée qu'en images très vagues: preuve que ces psaumes d'action de grâces étaient plutôt des formulaires en quelque sorte passe-partout.

Un autre genre de psaumes, celui qui est de beaucoup le plus abondamment représenté dans le Psautier hébreu, c'est la supplication ou prière de détresse (2).

Les Assyro-Babyloniens avaient, on le sait, des chants semblables, leurs célèbres « psaumes de pénitence ». Or, en Babylonie, la récitation de ces supplications faisait partie d'un ensemble de cérémonies destinées à délivrer un malheureux de quelque calamité ; il s'agit ordinairement d'un malade cherchant la guérison. Ces cérémonies comportaient, outre le chant du psaume, des oracles demandés aux dieux sur l'issue du mal, sur ses causes, sur les rites à célébrer, des prières, quelquefois des sacrifices et enfin un exorcisme du prêtre, avec rites oraux et manuels, pour chasser le démon ou rompre les charmes du sorcier, auteur de la maladie. Il est vraisemblable *a priori* que le psaume de supplication des Israélites, qui rappelle de si près le psaume de pénitence babylonien par le plan (3), la langue, les images employées, avait même destination et même usage.

Un très grand nombre des psaumes hébreux de cette catégorie suggèrent que le suppliant est un malade ; car il décrit ses souffrances de la façon la plus précise et parfois la plus réaliste :

(1) Gunkel, *ouvr. cité*, p. 141-143.

(2) M. Mowinckel lui consacre le premier volume de ses *Psalmenstudien*. I *Awän und die individuellen Klagepsalmen*, 1921.

(3) Sauf les différences de détail signalées par M. Friedrich Stummer, JSOR, VIII (1924), p. 123-134.

Digitized by Google

Ma bouche est sèche comme un tesson d'argile,
et ma langue s'attache à mon palais...
Je puis compter tous mes os (1).

Et cependant — chose étrange — le patient se plaint en même temps d'être persécuté, entouré d'ennemis qui en veulent à sa vie. Cette accumulation presque constante sur une même tête de calamités hétérogènes, a de tout temps intrigué et embarrassé les interprètes : pourquoi, en Israël, les malades étaient-ils toujours persécutés ou les persécutés toujours malades? Les uns se tiraient de la difficulté en disant que la maladie n'était ici qu'une métaphore, une image des maux du malheureux. D'autres pensaient que « persécuteur » était un terme hyperbolique : il s'agissait simplement des parents et des voisins du patient qui, le voyant malade, en concluaient, comme les amis de Job, qu'il était châtié de Dieu, donc pécheur, ou bien des incrédules qui raillaient l'inutilité de sa piété. Explications insuffisantes, car, dans bien des cas, le suppliant regarde ses ennemis comme *la cause* de la maladie dont il souffre et de la mort qui le menace.

On pourrait me coucher dans la poussière de la mort.
Car des chiens m'entourent,
une bande de scélérats rôde autour de moi (2).

Au psaume 31, un malade (10-13) se plaint que ses adversaires complotent de lui ôter la vie (14).

Tout devient clair si l'on admet que ces psaumes sont à placer dans le même cadre que les chants babyloniens similaires. Dans l'ancien Israël, comme en Babylonie, le malade devait bien souvent attribuer ses maux aux malédictions et autres sortilèges d'hommes malintentionnés, adversaires personnels, voisins passant pour avoir le mauvais œil, souvent ennemis imaginaires. Les Hébreux croyaient fermement à l'efficacité de la magie, en particulier au pouvoir occulte

(1) Ps. 22, 16.18.
(2) Ps. 22, 16-17.

Digitized by Google

et terrible de l'imprécation. Il est, dès lors, tout naturel qu'un malade demande à être délivré de la main de ses ennemis et de ses persécuteurs (31, 16) et que cette requête soit bien plus fréquente, dans les supplications mises dans la bouche d'un malade, que la demande directe de guérison. Il est naturel aussi qu'il ajoute parfois à sa prière une malédiction contre ceux qui l'ont maudit, c'est-à-dire qu'il retourne leur arme contre ceux qui l'ont mis, par leurs imprécations, dans l'état où il se trouve (109, 17-20, 28-29).

On comprend aussi pourquoi les ennemis des psalmistes sont représentés avec insistance comme se servant de leur langue, de leurs lèvres, de leur parole pour nuire (1) ; ce sont des « hommes de langue » (2), des « langues perfides » (3) — « langue mauvaise » était un des termes par lesquels les Babyloniens désignaient le sorcier.

Ils ont, du reste, recours aussi à toutes sortes de gestes maléfiques : ils clignent de l'œil (4), frappent du pied (5), font des signes avec les doigts (6), soufflent sur leurs adversaires (7), s'enduisent de graisse (8).

Ils sont très souvent qualifiés de *pô'ălê 'âwèn*, expression que nos vieilles traductions rendaient « ceux qui font métier de l'iniquité », mais qui, d'après M. Mowinckel, signifiait originairement « ceux qui exercent la puissance » — la puissance spirituelle, occulte, — ici en mauvaise part: ceux qui l'exercent indûment, les sorciers. *'Awèn* serait, en effet, le même mot que *'ôn*, puissance (primitivement *'awn*). Dans beaucoup de nos psaumes, pense M. Mowinckel, l'expression a conservé son sens primitif, tandis que, dans d'autres, elle

(1) Ps. 10, 7 ; 36, 4 ; 41, 6.9 ; 52, 4-6 ; 57, 5 ; 59, 8.13 ; 64, 4-6.9 ; 94, 4 ; 140, 2-6, etc...
(2) Ps. 140, 12 ; le « maître de langue » était le charmeur (Eccl. 10, 11).
(3) Ps. 52, 6 ; 120, 2-3.
(4) Prov. 6, 13 ; 10, 10.
(5) Prov. 6, 13.
(6) Prov. 6, 13 ; Es. 58, 9.
(7) Ps. 10, 5 ; 12, 16, peut-être 27, 12 et 119, 53.
(8) Job 15, 27. C'est la règle chez les sorciers betsiléos, à Madagascar (communication orale de M. P. Buchsenschutz, missionnaire).

Digitized by Google

est déjà prise dans une acception très atténuée : « ceux qui font le mal »; le passage d'une signification à l'autre était facile, le sorcier étant le type de l'être malfaisant (1).

Ces psaumes de supplication devaient être, en Israël, exécutés au cours d'une cérémonie accomplie dans le Temple (5, 8; 63, 2-4) et comportant des rites de purification.

M. Gunkel a depuis longtemps déjà signalé ce vers d'un psaume de détresse bien connu (51, 9) :

Ote mon péché avec l'hysope et je serai pur.

Et il en a conclu avec raison que cette prière accompagnait anciennement un geste du prêtre aspergeant le suppliant au moyen de la branche d'hysope qui faisait office de goupillon.

Une autre pièce analogue semble faire allusion à une ablution suivie d'une ronde sacrée avec chant de psaume:

Je lave mes mains dans l'innocence
et je fais le tour de ton autel, Yahvé,
En faisant retentir des chants de louange
et en racontant tes merveilles (2).

On devait, dans cette cérémonie, offrir un sacrifice expiatoire. M. Mowinckel le déduit du texte de la loi sur le « sacrifice pour le péché ». Le coupable, y est-il dit, doit l'offrir lorsqu'il s'aperçoit de sa faute parce qu' « il en porte la peine » (Lév. 5, 1 ; 7, 18), c'est-à-dire lorsqu'il est atteint de quelque malheur — ordinairement ce devait être une maladie, — qui lui fait connaître qu'il a offensé Dieu par quelque manquement.

Au cours de cette cérémonie le suppliant recevait sans doute un signe marquant que Dieu agréait son sacrifice et accordait la grâce demandée. Ce signe devait être en général un oracle prononcé par un prêtre-prophète (Ps. 5, 4 ; 12, 6 ; 27, 8 ;

(1) Comparer, chez nous, maudire (sens magique) et médire (sens atténué), maléfique (sens magique) et malfaisant.

(2) Ps. 26, 6-7.

Digitized by Google

86, 17). Ainsi s'expliquerait le brusque passage de l'implora-tion désolée à la certitude joyeuse de la délivrance qui sur-prend dans tant de psaumes de détresse. C'est que, dans l'in-tervalle, le suppliant avait reçu, soit par l'oracle, soit sim-plement par le fait de l'accomplissement des rites, un gage divin d'exaucement (1).

Si cette interprétation est exacte (et il faut reconnaître qu'elle a beaucoup pour elle), il y a lieu de reviser toutes les idées courantes sur l'antithèse des « justes » et des « méchants » dans les Psaumes, ainsi que sur le sens à attacher au terme de « pauvres », — les fameux « pauvres d'Israël », — puisque par « méchants » les psalmistes auraient entendu d'ordi-naire, non pas les membres d'un parti religieux et politique adverse, mais des sorciers, réels ou hypothétiques, et que « pauvre » signifiait, en général, « malheureux » (malade) ou bien « humble ». Nous ne pouvons suivre ici M. Mowinckel dans la discussion détaillée de cette question. Disons seulement qu'il aboutit à réduire sensiblement la part à faire, dans les Psaumes, aux conflits religieux et sociaux, mais non à la sup-primer totalement. Il est tout à fait vraisemblable, en effet, qu'un malade se croyant l'objet de manœuvres occultes, ait soupçonné de préférence ceux qui lui en voulaient, soit pour des raisons d'ordre privé, soit pour des motifs de nature poli-tique, religieuse ou sociale. Il est normal, dès lors, que les ennemis soient dépeints à la fois comme des sorciers et comme des oppresseurs impies.

Une autre catégorie de psaumes est constituée par les hym-nes ou chants de louange. Ils devaient, en général, être exé-cutés aux diverses fêtes.

Il y en a tout un groupe qui a causé aux commentateurs de grandes perplexités : ce sont ceux qu'on peut appeler les « psaumes du règne de Dieu », ceux où revient comme un

(1) Voir par exemple Ps. 31, 20-25.

Digitized by Google

refrain la formule « Yahvé règne ». Tantôt il semble, dans ces cantiques, qu'il s'agisse de la domination actuelle de Yahvé sur l'univers (car il y est souvent parlé de la création), tantôt qu'il soit question d'une délivrance nationale récente (car les chanteurs affirment avoir vu, de leurs yeux, l'établissement de la souveraineté de Yahvé), tantôt que soit célébré à l'avance l'avènement futur du Dieu d'Israël à sa royauté intégrale dans les temps messianiques.

M. Mowinckel propose une interprétation nouvelle, originale et fort intéressante de ce groupe de psaumes (1). Ils ont été, d'après lui, composés pour être chantés à la fête du nouvel an (*rô'š haššânâ*). Cette cérémonie n'est formellement attestée que depuis l'exil. Mais le fait qu'elle se célébrait au septième mois, c'est-à-dire au début de l'année *d'après le calendrier ancien* (qui commençait l'année en automne), indique que la fête devait être antérieure à l'adoption (vers le VII^e^ siècle probablement) du calendrier babylonien, qui faisait débuter l'année au printemps. Le quantième du mois où avait lieu la cérémonie a, du reste, varié : c'était le premier à l'époque postexilique (Nomb. 29, 1), le 10 d'après les légistes contemporains de la déportation (Ez. 40, 1; Lév. 25, 9), peut-être le 15 antérieurement; il y a, en effet, des raisons de supposer que les Cananéens faisaient commencer le mois à la pleine lune: cela expliquerait pourquoi la fête n'est pas mentionnée spécialement à l'époque ancienne : elle se confondait alors avec la fête de la Récolte ou des Tabernacles, qui se célébrait du 15 au 22 d'après P.

La fête du nouvel an était la plus importante des cérémonies religieuses dans plusieurs villes de Babylonie, notamment à Babylone (au 1^er^ mois) et à Ourouk (au 1^er^ et au 7^e^ mois). Elle comportait entre autres une grande procession où la statue du dieu était amenée par une voie sacrée spéciale et solennelle-

(1) *Psalmenstudien* II : *das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, 1922.

Digitized by Google

ment introduite dans son temple. A Babylone, on célébrait ce jour-là le grand exploit de Mardouk, la création, c'est-à-dire sa victoire sur les monstres de l'abîme, qui lui avait valu d'être reconnu par les autres dieux pour leur roi.

En Egypte, différentes divinités avaient de même leur fête annuelle (1), telle la fête d'Osiris à Abydos, où l'on mimait des scènes du mythe du dieu : sa mort, sa victoire et son retour. Elle comportait l'élévation d'Horus au trône.

Divers indices réunis par M. Mowinckel — et en partie déjà avant lui par M. Paul Volz (2) — suggèrent que la fête israélite du nouvel an comprenait aussi une cérémonie d'intronisation du Dieu national. Elle était marquée par des sonneries de trompette comme l'avènement d'un nouveau roi. Le psaume 47, un de ceux où est célébrée l'inauguration de règne de Yahvé, est exécuté au nouvel an dans le culte de la synagogue (3). Au IIe siècle après Jésus-Christ, on avait encore conscience d'un rapport entre cette fête et la royauté de Yahvé : car il est prescrit dans la michna (4) de lire ce jour-là les *malkiyyôt*, c'est-à-dire les passages bibliques où il est question de cette royauté. La principale prière du nouvel an juif actuel commence : « Notre père, notre roi ! » Un ancien poème (probablement du VIIIe siècle av. J.-C.) mentionne les « acclamations royales » poussées en l'honneur de Yahvé (Nomb. 23, 21). Le « jour de notre roi » dont parle Osée (7, 5) était peut-être un autre nom de la cérémonie d'intronisation de Yahvé. La fête des Tabernacles, qui se célébrait anciennement « au renouvellement de l'année » (5), donc au nouvel an, comportait de grandes processions, l'une montant de Siloé au Temple, une autre se déroulant autour de l'autel avec des thyrses de feuillages et de fruits; il y a lieu de penser que, avant l'exil, le

1) Elle ne se confondait pas avec le nouvel an, parce que, chez les anciens Egyptiens, l'année, plus courte que l'année solaire vraie, était vague.

2. *Das Neujahrfest Jahwes*, Tubingue, Mohr, 1912.

3. Cf. Baethgen, *Handk. z. A. T., Psalmen, ad loc.*

4) *Rô'š haššânâ* IV, 5-6

5. Ex. 34, 22 ; cf. 23, 16.

Digitized by Google

cortège transportait et acclamait l'arche, c'est-à-dire Yahvé, faisant son entrée royale au Temple, comme Mardouk à Babylone ou Horus à Abydos.

Il est vraisemblable que les Israélites, en adoptant ces usages, courants dans les grands temples de l'antique Orient, n'ont fait que suivre l'exemple des Cananéens, dont ils s'assimilèrent la civilisation.

Or, pour la mentalité des primitifs, le culte produit réellement ce qu'il représente ; les fêtes sont des journées de bonheur, de vie plus intense, où s'accomplissent des actes essentiels à la prospérité du groupe social, des actes qui assurent le renouvellement de la chaleur du soleil, la venue de la pluie, la multiplication du gibier, la croissance du grain. Tout culte est un drame créateur.

Lors donc que l'ancien Israélite suivait le cortège de l'arche rentrant au Temple, en criant : « Yahvé est devenu roi ! » il croyait qu'effectivement son Dieu prenait désormais réellement le pouvoir, que, avec la nouvelle année, un changement décisif allait se faire dans sa destinée, que les ennemis étaient dès ce jour réduits à l'impuissance ; la fécondité allait renaître (rite des thyrses et des fruits), les pluies seraient abondantes (rite des eaux apportées de Siloé et versées sur l'autel).

L'efficacité attribuée ainsi à la fête était, selon les habitudes de la mentalité primitive, projetée aussi dans le passé et expliquée par un mythe cultuel : aux origines, Yahvé était devenu roi, en triomphant du Chaos en révolte et en créant le monde. Il avait ainsi humilié les autres dieux, qui n'avaient pas pu accomplir le même exploit. Il avait de nouveau établi sa royauté en délivrant son peuple de la servitude de l'Egypte — plus ou moins identifiée à Rahab, c'est-à-dire au monstre du Chaos. Aussi les souvenirs de la création et ceux de l'exode étaient-ils célébrés au cours de la fête. Mais ce qui intéressait surtout dans ces événements du passé, c'est qu'on en attendait la répétition, maintenant que Yahvé prenait effectivement

Digitized by Google

le pouvoir : il allait créer un nouveau ciel et une nouvelle terre, c'est-à-dire le ciel clément et la terre féconde que souhaite le paysan; il allait délivrer son peuple de tous ses ennemis. « Le culte, dit M. Mowinckel, est la revivification d'une partie de l'histoire du dieu » (1).

Et voilà pourquoi, pense notre critique, les psaumes qui nous occupent célèbrent l'inauguration du règne de Yahvé comme une réalité actuelle. Les foules qui les chantaient, dans les temps anciens, n'entendaient ni commémorer simplement un événement historique ni exprimer une espérance lointaine se rapportant à la fin des temps, mais célébrer les effets immédiats qu'auront indubitablement, qu'ont déjà les rites auxquels elles assistaient et prenaient part : le cortège royal, l'hydrophorie, peut-être aussi une danse mimant un combat (2).

Plus tard, ajoute M. Mowinckel, cette foi réaliste à l'efficacité du culte alla s'affaiblissant. Elle ne répondait plus à la culture d'une époque plus développée. Avec l'exil, la religion d'Israël cessa d'être une religion cultuelle, pour devenir une religion de la Loi : on célébra dès lors les rites, non plus parce qu'on les croyait efficaces, mais parce que Dieu les avait commandés. Et puis les temps devenaient de plus en plus sombres pour Israël. Chaque année nouvelle, bien loin d'amener l'avènement du Dieu national et de son peuple, apportait souvent d'amères déceptions. La conviction de la venue du règne de Yahvé subsista cependant. La religion et l'histoire avaient créé en Israël une âme nationale d'une vitalité particulière, qui ne renonça jamais à aucun des biens promis par son Dieu. « On n'a pas un Dieu pareil pour lui demander peu. » Israël exige tout de Yahvé, comme Yahvé exige tout de lui. L'eschatologie israélite, pense M. Mowinckel, est née de là. Il n'y faut donc pas voir, avec M. Gressmann, un emprunt à une spéculation étrangère, mais une création indigène : c'est une immense fête de l'intronisation de Yahvé, une fête du nouvel an proje-

(1) *Psalm.* II, p. 25.
(2) *Psalm.* II, p. 126-127

Digitized by Google

tée dans l'avenir. Le second Esaïe, en particulier, dans sa peinture de la restauration attendue, s'est inspiré des psaumes chantés à cette fête ; ce ne sont donc pas ces psaumes qui ont imité le second Esaïe.

Cette thèse est, on le voit, très intéressante et d'une grande portée pour l'histoire générale de la religion d'Israël.

L'hypothèse de la destination cultuelle des psaumes se vérifie également, selon M. Mowinckel, dans les pièces appartenant à des genres plus rarement représentés dans le Psautier que la prière et l'hymne. Les bénédictions et malédictions qu'on y rencontre çà et là relèvent de celles qui avaient leur place régulière dans le culte (1).

Les psaumes ayant la forme d'oracles prophétiques étaient de véritables réponses divines, formulées au cours de certaines cérémonies par des inspirés attachés au Temple (2). M. Mowinckel établit, en effet ,avec beaucoup de vraisemblance, qu'il y avait des prophètes faisant partie du personnel sacré. Néhémie parle d'un prophète qui avait le droit, semble-t-il, de pénétrer dans le sanctuaire, tandis que lui-même, laïc, ne pourrait y entrer sans péché (Néh. 6, 10-11). Il y avait dans les cours du Temple des troupes de prophètes placés sous la surveillance d'un prêtre spécial (Jér. 29, 26-27, cf. 20, 1-2). Vers le IIe siècle, ils devaient être rangés parmi les lévites, car l'auteur des Chroniques fait plusieurs fois intervenir dans ses récits des lévites qui « prophétisent » (2 Chr. 25, 1-3. 5; 35, 15).

Beaucoup de psaumes portent, on le sait, des annotations fort obscures sur lesquelles s'est exercée sans grand succès la sagacité des interprètes. M. Mowinckel suggère que, parmi ces notes, celles qui se rapportaient à l'emploi liturgique de la

(1) *Psalmenstudien* V : *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung*, 1924.

(2) *Psalmenstudien* III : *Kultprophetie und prophetische Psalmen*, 1923.

Digitized by Google

pièce sont beaucoup plus nombreuses qu'on ne l'admet généralement (1). Ainsi la note *'al mout labbên*, littéralement : sur « meurs pour le fils » (Ps. 9,1) serait à traduire : « Contre la mort menaçant le fils » — le fils de quelque roi— et viserait l'emploi primitif de cette demande de guérison. La fameuse formule *ledâwîd* « à David », qui fut de très bonne heure interprétée « par David », aurait signifié originairement « à l'usage de David ». On l'aurait inscrite en tête de certains psaumes pour en recommander la récitation. Une prière qui avait réussi à David, le grand idéal de Juda, devait, pensait-on, avoir une efficacité particulière et plaire tout spécialement à Yahvé.

Quant aux auteurs réels de ces chants liturgiques (2), M. Mowinckel les cherche parmi ceux même qui avaient à les exécuter, dans le petit personnel du Temple, parmi ces *mešôrerîm*, ces chantres qui, avant l'exil, se recrutaient souvent dans les rangs des esclaves étrangers, qui, au temps de Néhémie, formaient la confrérie des « fils d'Asaph » (Esdr. 2, 41 ; Néh. 7, 44), qui, plus tard, à l'époque des Chroniques, avaient réussi à prendre rang parmi les lévites et qui, peu de temps avant la ruine du Temple en 70 après J.-C., conquirent même le droit de porter, comme les prêtres, le vêtement de byssus (3). M. Mowinckel reprend donc l'idée émise par Graetz et développée dans des pages charmantes par Renan (4), avec cette différence, toutefois, que, d'après Renan, ces humbles clercs, ces « sacristains faméliques », déversaient dans leurs chants leurs plaintes et leurs espérances personnelles ou celles de leur confrérie, tandis que, selon M. Mowinckel, ils composaient, ce qui est plus vraisemblable, des cantiques *à l'usage du public* et y laissaient seulement transparaître par hasard

(1) *Psalmenstudien* IV : *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften*, 1923.
(2) *Psalmenstudien* VI : *Die Psalmendichter*, 1924.
(3) Josèphe, *Ant. jud.*, XX, 9, 6.
(4) *Histoire d'Israël*, IV, p. 26-33.

Digitized by Google

et involontairement les façons professionnelles de penser et de sentir de leur groupe : joie de demeurer dans les parvis de Yahvé, aversion pour les grands et les riches, sympathie particulière pour les petits et les pauvres, pour ce prolétariat auquel ils appartinrent si longtemps ; allusions fréquentes aux instruments de musique, importance attachée au chant des psaumes. M. Mowinckel fait remarquer, en effet, — et il y a beaucoup de vrai dans cette observation — que, dans les Psaumes, il n'existe pas, comme on le dit souvent, d'hostilité contre le culte en général, mais une tendance à déprécier l'un des éléments du culte, le sacrifice — qui était l'affaire des prêtres et de leurs acolytes — au profit d'un autre élément du culte, plus spirituel, le chant des louanges de Yahvé. Il n'y a pas là, sans doute, simplement l'expression d'une mesquine rivalité professionnelle : c'est le symptôme d'une évolution générale de la piété juive, dont il y a bien d'autres traces ; mais la rivalité professionnelle entre chantres et prêtres a très probablement influé sur l'expression donnée à ce détachement des vieilles formes.

III

Telles sont, sommairement esquissées, les vues de M. Mowinckel. Elles me paraissent renouveler l'aspect des problèmes que pose l'étude de l'hymnologie hébraïque.

Parmi les hypothèses du critique norvégien, il y en a certes d'aventureuses, notamment dans le volume sur les annotations des Psaumes. Il a parfois des généralisations excessives. M. Mowinckel n'a pas assez résisté à la tentation de voir partout des psaumes d'intronisation. Il semble, à le lire, que presque tous les hymnes du Psautier aient été composés pour la fête du nouvel an. Il multiplie à l'excès le nombre des passages où *'âwèn* a pu avoir le sens, selon lui originel, de « sorcellerie ».

Mais ses thèses essentielles me paraissent très vraisemblables.

Digitized by Google

Déjà avant de connaître ses travaux, j'étais arrivé, de mon côté, à l'idée que les ennemis dont parlent les psaumes de supplication devaient désigner, comme en Babylonie, des hommes soupçonnés d'avoir, par leurs sortilèges et leurs malédictions, causé les maux du suppliant (1). Et je pourrais signaler plus d'un témoignage confirmant les conclusions de M. Mowinckel. Pour prouver que les Israélites attribuaient à la malédiction le pouvoir de provoquer des maladies, on peut alléguer l'imprécation terrible de David contre Joab et toute sa descendance (2 Sam. 3, 29). D'autres textes montrent que, en Israël comme en Babylonie, on consultait l'oracle sur la cause de la maladie (2), son issue (3), le remède à appliquer (4). Pour établir que, en cas de maladie, on offrait des sacrifices, il y a mieux que des déductions à tirer d'un texte du Lévitique, il y a un témoignage formel de Jésus fils de Sirach:

> Mon fils, si tu es malade...
> prie le Seigneur...
> Abandonne le mal...
> Offre du parfum d'apaisement, une offrande commémorative,
> de larges sacrifices selon tes moyens.
> Mais fais place au médecin (5).

Nous possédons, dans la loi elle-même, la description de l'un des rites employés dans ce cas par les prêtres ; c'est celui qui consistait à transmettre le mal à un oiseau qu'on lâchait ensuite dans les airs. Ce rite ne sert, d'après le texte actuel de la loi (6), qu'à enlever l'impureté légale du lépreux après sa guérison. D'après toutes les analogies, il visait primitivement à enlever le mal lui-même : c'était un exorcisme (7).

En ce qui concerne les psaumes du règne de Dieu, bien que

1) Je l'avais indiqué dès 1918, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXXVIII, p. 276-277.
2) Gen. 25, 22 ; cf. 12, 18 ; 20, 2-3.
3) 1 Rois 14, 1-18 ; 2 Rois 1, 2.6.16 ; 8, 7-10.14 ; cf. 20, 1.
4) 1 Sam. 6, 2-9 ; Gen. 20, 17 ; Nomb. 12, 13 ; 21, 17 ; 1 Rois 13, 6 ; cf. 2 Sam. 21, 3.
5) Sir. 38, 9-12.
6) Lév. 14, 2-8a.
7) Pour plus de détails, voyez mon étude sur *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes* dans *Vorm Alten Testament Karl Marti... gewidmet*, Giessen, 1925, pp. 181-193.

Digitized by Google

la chaîne de la démonstration de M. Mowinckel ne soit pas sans lacune, je crois sa thèse juste dans son ensemble. Il a dû y avoir, dès avant l'exil, une fête de l'avènement de Yahvé célébrée au nouvel an. Et les psaumes chantant cet avènement devaient faire partie de la liturgie de cette fête. Je doute cependant que ceux qui nous sont parvenus proviennent presque tous, comme M. Mowinckel l'admet, des temps où régnait encore la foi naïve au réalisme cultuel. La plupart d'entre eux me semblent refléter une époque où l'avènement du règne de Yahvé était déjà transporté dans un avenir plus ou moins lointain (96, 13 ; 98, 9).

L'explication cultuelle des Psaumes en général, si séduisante qu'elle soit, se heurte, il faut le reconnaître, à une difficulté qui me paraît, non pas dirimante sans doute, mais très sérieuse. Si les psaumes étaient composés pour certaines cérémonies et ont été exécutés traditionnellement dans ces cérémonies, comment se fait-il que plusieurs d'entre eux aient été employés à contre-temps dans la liturgie du Temple aux derniers siècles de son existence, comme le montrent les témoignages de la version des Septante, de la michna et quelquefois du texte masorétique? M. Mowinckel suppose que l'usage consistant à demander la guérison à des cérémonies rituelles était, à cette époque, tombé en désuétude et que les psaumes de supplication individuels, se trouvant ainsi sans emploi, furent alors utilisés pour d'autres usages liturgiques. C'est possible ; mais ce n'est, jusqu'à nouvel ordre, qu'une possibilité.

Contre l'attribution des Psaumes au petit personnel du Temple, il y a une objection qui jusqu'ici m'avait paru décisive : c'est le témoignage que le livre des Chroniques nous apporte sur la mentalité des chantres sacrés du second Temple. Ce livre est incontestablement l'œuvre d'un membre de cette confrérie. Or, le ritualisme étroit de cet auteur, son goût immodéré des pompes sacerdotales, son dogmatisme intransigeant me paraissaient offrir le contraste le plus absolu avec la largeur de cœur et d'esprit qui éclate dans tant de psaumes, la

Digitized by Google

simplicité et la fraîcheur des sentiments religieux qui y sont exprimés, le tour laïc de la plupart d'entre eux et le détachement des formes extérieures qu'on y constate parfois.

Ces objections me semblent aujourd'hui moins graves. La spiritualité des Psaumes, M. Mowinckel l'a bien montré, a sans doute été exagérée. Et puis, les membres des confréries de chantres ne devaient pas tous se ressembler; il y en avait certainement dans le nombre qui manquaient de génie ; l'auteur des Chroniques a pu être de ceux-là. Enfin, il faut se souvenir que cet honnête historiographe a vécu sans doute au IIIe siècle, tandis que l'âge de la grande floraison de l'hymnologie juive doit être antérieur.

Si l'on adopte les vues de M. Mowinckel, les Psaumes apparaissent moins mystiques, moins spiritualistes, plus éloignés de nous qu'on ne le pensait communément : le rôle des idées magiques et du réalisme cultuel s'y montre plus considérable. Et cela pourra contrister certains des lecteurs de ces pages vénérables. Mais, d'autre part — et ceci les consolera peut-être, — on devra en conclure que les Psaumes sont, d'une façon générale, plus antiques que les critiques n'étaient d'ordinaire disposés à l'admettre ; quelle que soit la date de leur rédaction, ils auraient, en effet, conservé une large proportion d'éléments (croyances, usages) provenant des temps antérieurs à l'exil.

Adolphe Lods.

Digitized by Google

LA RÉDEMPTION DANS L'ÉGLISE LATINE

D'AUGUSTIN A ANSELME

Près de sept siècles séparent Anselme d'Augustin. Dans ce long espace de temps nous rencontrons de nombreux écrivains ecclésiastiques. Deux d'entre eux dominent de beaucoup tous les autres et attirent tout d'abord l'attention: ce sont les papes Léon et Grégoire. Il est juste que nous commencions par nous adresser à eux. Nous allons leur demander immédiatement ce qu'ils pensent de la rédemption. Puis, quand nous aurons recueilli leurs dépositions, nous passerons aux autres écrivains. Ceux-ci, malgré leur nombre considérable, devraient être tous interrogés l'un après l'autre, si cette opération était susceptible de nous apporter quelque profit. Mais elle serait aussi inutile que fastidieuse. Il y a donc lieu de faire un choix et de négliger, surtout à partir du IX^e^ siècle, tous ceux qui n'ont pas qualité pour représenter leur époque ou leur pays. Après les papes Léon et Grégoire, on interrogera le *Sacramentaire léonien*, qui est une œuvre romaine antérieure au VII^e^ siècle, et dont un bon nombre de pièces dérivent très probablement de Léon. Puis viendront Fulgence avec son disciple Fulgence Ferrand, Césaire d'Arles, Cassiodore, Isidore de Séville, Bède, Alcuin, Walafrid Strabon, Raban Maur et Pierre Damien.

M'occupant uniquement du dogme de la rédemption, je me bornerai à recueillir les témoignages relatifs à l'œuvre

Digitized by Google

rédemptrice accomplie par le Christ, et je laisserai de côté les textes dans lesquels le drame du calvaire est présenté comme une excitation à la vertu. Mais ces textes ne manquent pas. On les rencontre fréquemment, surtout dans les écrits des papes Léon et Grégoire.

I

Le pape Léon a mentionné la rédemption dans des textes multiples parmi lesquels cinq ont, à raison de leur étendue, une importance spéciale. Ils doivent passer les premiers. *Sermon* XXII (prononcé le jour de Noël). « Immédiatement après la faute d'Adam, Dieu annonça au serpent qu'un fils de la femme lui écraserait la tête. Par ces mots il désignait le Christ qui, né d'une vierge, condamnerait par sa naissance sans tache (1), *incorrupta nativitate damnaret*, le corrupteur de la race humaine. Par égard pour les réclamations d'une juste sévérité, *justæ severitatis exigente ratione*, il avait privé le genre humain coupable de l'immortalité qui, dans le plan primitif, lui était réservée... Toutefois, ne voulant pas que le diable eût le dernier mot, il résolut de nous arracher à la ruine. Des diverses voies qui s'offraient à lui pour détruire l'œuvre du diable, il choisit celle qui mettait en œuvre non la puissance, mais la justice (3), *viam elegit qua ad destruendum opus diaboli, non virtute uteretur potentiæ sed ratione justitiæ*. Notre orgueilleux ennemi revendiquait sur tous les hommes un droit de tyrannie qui n'était pas sans fondement, *non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vendicabat;* il les écrasait sous le poids d'un empire qui n'était pas immérité, *nec indebito dominatu premebat*. Il n'eût pas été juste, *non itaque juste amitteret*, de lui ravir le genre humain, son esclave depuis l'origine, sans qu'il fût vaincu par celui dont il s'était emparé, *nisi de eo quod subegerat vinceretur*. Pour en arriver là, *quod ut fieret*, le Christ naquit d'une vierge, c'est-à-dire en vertu d'une conception que la concu-

Digitized by Google

piscence n'avait pas souillée; car là où le *semen* n'est pas répandu, le péché d'origine n'intervient pas, *quo enim paterni seminis transfusio non pervenit, peccati se illic origo non miscuit.* Ce mode de naissance fut ignoré de notre ennemi dont la ruse fut ainsi déjouée (4), *illusa est securi hostis astutia* Voyant le Christ soumis aux conditions extérieures des autres enfants qui étaient sous son empire, par suite de la souillure inhérente à leur naissance, le diable crut que le Sauveur était né selon les lois ordinaires et que, par conséquent, il lui appartenait, *qui nativitatem pueri... non aliter sibi quam omnium nascentium putavit obnoxiam... nequaquam credidit primæ transgressionis exsortem.* Il s'acharna donc à le tuer pour lui faire expier son origine viciée. Mais, en voulant punir celui qui n'avait pas de péché, il viola les conditions du traité sur lequel il s'appuyait, *chirographum quo nitebatur excedit, ab illo iniquitatis exigens poenam in quo nullam reperit culpam.* Le pacte dans lequel notre mort était écrite a été déchiré à la suite du mauvais dessein qu'il avait suggéré au diable, *solvitur itaque lethiferæ pactionis malesuasa conscriptio*, et l'injustice commise par la demande de ce qui n'était pas dû a fait perdre tout ce qui était dû, *et per injustitiam plus petendi, totius debiti summa vacuatur.* »

Adam, séduit par le diable, s'est rendu coupable. Après lui tous ses descendants sont devenus coupables, parce que la *paterni seminis transfusio* leur a communiqué, dès leur conception même, la faute paternelle. Souillés par le péché d'Adam, tous les hommes sont les esclaves du diable qui les fait ici-bas mourir corporellement (pour les entraîner ensuite dans l'enfer). Dieu, qui destinait les hommes à l'immortalité et dont la situation présente renverse le plan primitif, se propose de soustraire le genre humain à l'esclavage du diable et de lui restituer l'immortalité (toutefois, à la suite de la mort corporelle, qui continuera de frapper tous les hommes et qui,

Digitized by Google

dans le plan primitif, ne devait pas exister). Mais ce projet qui, à ne tenir compte que de la puissance divine, est si simple, paraît irréalisable. En effet, l'empire tyrannique que le diable exerce sur le genre humain est fondé en justice, *non immerito... jus tyrannicum... nec indebito dominatu*) et il est fondé en justice parce que la justice sévère exigeait que l'homme coupable fût abandonné à celui par qui il s'était laissé séduire. Entre Dieu et le diable, il a été convenu que ce dernier serait le maître de tous les hommes à qui la *paterni seminis transfusio* communiquerait le péché d'Adam. Dieu qui pourrait, par sa puissance, déchirer ce pacte, ne veut l'annuler qu'en se conformant aux règles de la justice, *non virtute uteretur potentiæ sed ratione justitiæ.* Or la justice demande que le diable bénéficie de sa victoire jusqu'au jour où il sera vaincu par un descendant d'Adam, *nisi de eo quod subegerat vinceretur.* Le problème à résoudre est donc de trouver un descendant d'Adam qui soit capable de triompher du diable. Il est résolu par le Christ. Non par le Christ agissant en tant que Dieu — cette solution serait celle de la puissance — mais par le Christ en tant qu'homme né dans le sein d'une vierge. N'étant point redevable de sa conception à la *paterni seminis transfusio,* le Christ vient au monde exempt de la souillure originelle ; comme tel il n'est pas sous la dépendance du diable. Ce dernier, à qui la conception virginale a été soigneusement cachée, ne voit dans le Christ qu'un descendant d'Adam, né selon la loi commune, et il le fait mettre à mort. Il viole ainsi les conditions du pacte qui lui donnait l'empire des hommes, il est vaincu par le fils de la vierge Marie, il perd ses droits sur le genre humain, *et per injustitiam plus petendi, totius debiti summa vacuatur.*

Quelques lignes plus loin, 5, Léon conjure le chrétien d'apprécier comme elle le mérite la *reconciliationis hujus gratiam.* La *reconciliatio* reparaîtra dans le sermon LXIV où nous l'expliquerons.

Sermon XXVIII, 3 (prononcé le jour de Noël: « Seule la

Digitized by Google

puissance de la divinité était capable d'arracher au joug du cruel tyran, *a jugo diri dominatoris erueret*, la créature faite à l'image de Dieu. Or le diable n'avait pas usé de violence à l'égard du premier homme et il ne l'avait amené de son côté qu'en obtenant le consentement de son libre arbitre. Il fallait donc anéantir le péché commis volontairement et l'entreprise de l'ennemi tout en tenant compte de l'obstacle que la règle de la justice opposait au bienfait de la grâce, *ut... non obesset norma justitiae*. Dans l'universelle défaite du genre humain... le seul remède qui pût servir aux vaincus était que naquît un fils d'Adam étranger à la prévarication originelle et innocent, *si... originalis praevaricationis alienus atque innocens nasceretur*... Mais la génération naturelle ne permettait pas cela et la race viciée ne pouvait se propager que par une semence dont l'Écriture dit qu'elle ne saurait être pure... c'est pourquoi le Seigneur de David est devenu le fils de David et du fruit du germe promis est sorti un rejeton sans péché, *proles est orta sine vitio*. »

Empire du diable sur le genre humain ; empire qui ne peut être brisé que par Dieu, mais selon les règles de la justice parce que ledit empire a été acquis par la persuasion sans recours à la violence ; conception virginale d'un descendant d'Adam, seule manière possible de briser l'empire du diable sans violer les règles de la justice. Rien sur la manière dont un homme conçu d'une vierge pourra en toute justice affranchir le genre humain de l'esclavage. Nous avons donc ici la même doctrine que dans le sermon XXII, mais incomplètement exposée.

Sermon LXIV, 2, 3 (XIII[e] sur la passion du Seigneur) : « Le Fils de Dieu... qui avait animé d'un souffle de vie raisonnable l'homme formé du limon de la terre, a voulu restituer à notre nature déchue... sa dignité perdue. Pour réaliser son dessein, il a détruit la domination du diable plus par la voie de la justice que par la force, *ad dominationem diaboli destruendam magis uteretur justitia rationis quam potestate virtutis*... Il est

Digitized by Google

né dans la nature de notre chair et de notre âme sans être contaminé par l'antique prévarication, *sine contagione antiquae praevaricationis*. Seul le fils de la bienheureuse Vierge est né sans péché, *natus est filius absque delicto*... Il est le seul de la race d'Adam en qui le diable n'avait rien à réclamer qui lui appartînt, *unus... in quo diabolus quod suum diceret non haberet*. Aussi en s'attaquant à celui qu'il ne tenait pas en vertu de la loi du péché, il a perdu son droit à l'empire mauvais qu'il exerçait, *jus impiae dominationis amisit*. L'effusion du sang juste pour les injustes fut... d'un tel prix, *tam dives ad pretium*, que si tous les captifs croyaient à leur rédempteur, personne ne serait plus retenu par les liens tyranniques (ici Léon apostrophe les manichéens qui refusent de croire à la réalité du corps du Christ). Qu'ils disent par quel sacrifice ils ont été réconciliés, par quel sang ils ont été rachetés, *dicant quo sacrificio reconciliati, quo sanguine sint redempti*... Quel sacrifice fut plus sacré, *quod unquam sacrificium sacratius fuit*, que celui que le vrai pontife a accompli sur l'autel de la croix par l'immolation de sa chair? Sans doute la mort de beaucoup de saints a été précieuse devant le Seigneur, mais le meurtre d'aucun juste n'a été la propitiation du monde, *propitiatio fuit mundi*. »

La première partie de ce texte redit — ce que nous savons déjà — que le diable était maître du genre humain, que son empire était fondé en droit, *jus impiae dominationis*, que Dieu a entrepris de le détruire en tenant compte des réclamations de la justice, *justitia rationis*, et que, dans l'exécution de ce dessein, la conception virginale du Christ a eu un rôle essentiel puisque, grâce à elle, le diable, mis en présence d'un descendant d'Adam exempt de péché, donc non soumis à son empire, a été amené en le tuant à outrepasser ses droits. La seconde partie nous parle d'un sacrifice offert par le Christ, d'une réconciliation et d'une propitiation obtenues par ce sacrifice. Ces formules qui paraissent ici pour la première fois associées, pourraient sembler mystérieuses si nous les isolions

Digitized by Google

du contexte qui les éclaire et les explique. C'est ce que font les théologiens dont la préoccupation est d'égarer le lecteur. Pour nous, cherchons ce qu'a voulu dire ici le pape Léon, en partant de ce principe qu'il a aligné des phrases non pour se contredire, mais pour développer sa pensée.

Dieu le Père, qui aime les hommes malgré leur péché, veut les arracher au joug du diable. Pour que ce projet soit réalisé conformément aux règles du droit, il faut que le diable soit amené à mettre à mort un descendant d'Adam exempt du péché originel et, par conséquent, né sans l'intervention de la concupiscence. Tant que cette condition ne sera pas réalisée, tant qu'un fils de vierge n'aura pas été mis à mort, le genre humain restera l'esclave de son vainqueur, il sera l'ennemi officiel de Dieu, qui, malgré son ardent désir de venir à son secours, ne peut rien faire pour lui (voir dans Augustin, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, VIII. [1922] 47-53, comment Dieu peut, à la fois, aimer le genre humain et le traiter en ennemi). Ainsi le veut la justice, celle qui est due au diable. Témoin de cette loi inexorable le Fils de Dieu s'y soumet par amour pour Dieu le Père dont il veut exaucer les désirs, et aussi par amour pour les hommes. Il s'incarne, il naît d'une vierge, il se présente aux coups du diable qui ne soupçonne pas sa conception virginale, il subit la mort. Mort doublement volontaire. Volontaire d'abord parce que le Fils de Dieu n'était pas tenu de s'abaisser au point de prendre rang dans la descendance d'Adam; volontaire encore parce que, devenu fils d'Adam, mais en même temps fils d'une vierge et, comme tel, exempt de la souillure originelle, le Fils de Dieu incarné n'était pas sous l'empire du diable. Mort qui a le caractère d'un sacrifice puisqu'on appelle de ce nom le renoncement à la vie accompli volontairement. Le Christ « s'est sacrifié » pour le salut du genre humain comme le soldat se sacrifie pour le salut de son pays, comme Jeanne d'Arc s'est sacrifiée pour le salut de la France. Il a donné sa vie pour délivrer les hommes du joug du diable comme

Digitized by Google

Jeanne a donné la sienne pour délivrer la France du joug anglais. Du même coup, il a réconcilié les hommes avec Dieu, il leur a rendu Dieu « propice », en ce sens qu'il a accompli l'acte réclamé par le droit pour autoriser Dieu à remettre en vigueur le plan primitif de la création.

On voit que le texte du sermon LXIV forme un tout homogène. Des deux parties qui le composent, la première éclaire la seconde qui complète la première. Toutes deux s'emboîtent l'une dans l'autre (Il en est de même dans le *sermon* XXII, ici où la *reconciliationis gratia* désigne l'exposé qui vient d'être fait de la victoire sur le démon).

Sermon LXVI 1 et 4 (XV^e^ sur la passion du Seigneur): « La rédemption du Sauveur, qui a détruit l'œuvre du diable et brisé les liens du péché, *destruens opus diaboli et rumpens vincula peccati*, a étendu le mystère de sa miséricorde (à toutes les générations du passé comme à toutes celles de l'avenir). L'incarnation du Verbe, la mort et la résurrection du Christ sont devenues le salut de tous les fidèles. Le sang de l'unique juste nous a procuré, à nous qui le croyons répandu pour la réconciliation du monde, *pro reconciliatione mundi credimus fusum*, ce qu'il a procuré aux patriarches qui croyaient à sa future effusion... (3) Quelle a été, quelle est l'œuvre de la croix du Christ, sinon la destruction de l'inimitié, la réconciliation du monde avec Dieu et l'inauguration de la vraie paix par le sacrifice de l'agneau immolé ... (4 Le Christ a pris la nature des esclaves...) Pour guérir cette nature de ses anciennes blessures, *ab antiquis sananda vulneribus*, et la purifier de la souillure du péché, *a collurione erat purganda peccati*, le Fils de Dieu est devenu le fils de l'homme... »

Les « liens du péché », c'est-à-dire les liens produits par le péché désignent l'esclavage que le diable a imposé au genre humain à la suite du péché d'Adam ; et c'est aussi en cet esclavage que consiste « l'œuvre du diable », que consistent les « anciennes blessures » guéries par le Fils de Dieu. Une nouvelle métaphore transforme ces blessures en une souillure, souillure

Digitized by Google

du péché, c'est-à-dire causée par le péché; et le Sauveur, qui guérit nos blessures, purifie aussi notre souillure. La réconciliation du monde avec Dieu, le sacrifice de l'agneau sont des formules que nous avons déjà rencontrées dans le sermon LXIV où elles ont été expliquées.

Sermon LVI (V^e^ sur la passion du Seigneur) (1). « Dieu juste et miséricordieux... n'a pas voulu que, dans l'œuvre de notre relèvement, sa puissance seule se mît au service de sa bonté, *solam potentiam benignitatis exerceret*, mais (il a voulu que) la juste sentence de la condamnation fût annulée par une œuvre juste du libérateur, *ut condemnationis justa sententia justo liberatoris opere solveretur*. Car, si la divinité seule était intervenue pour les pécheurs, le diable aurait été vaincu par la force et non par la raison, *non tam ratio diabolum vinceret quam potestas*... (3) (Le Christ aurait pu empêcher les impies de le tuer ; mais, s'il les avait empêchés, nous n'aurions pas été sauvés; pendant qu'on l'accablait d'injures) nos souillures étaient effacées, nos inimitiés étaient réparées, *nostrae diluebantur maculae, nostrae expiabantur offensae;* en effet, la nature qui, en nous, avait toujours été coupable et captive, *rea... atque captiva*, souffrait, en lui, innocente et libre, *innocens... et libera*. L'agneau qui s'est offert en victime pour enlever le péché du monde, *ad auferendum peccatum mundi ille hostiam se agnus offerret*, avait une nature corporelle qui le rattachait à tous les hommes ; mais son origine spirituelle l'en séparait, *ab omnibus spiritualis origo discerneret*. »

La première partie de ce texte expose, en un style alambiqué et maniéré, les idées que nous avons déjà rencontrées plusieurs fois sur la justice qui devait présider à l'éviction du diable. Diverses formules qui se présentent dans la seconde partie attestent que, là aussi, il est question de l'empire du diable et des moyens de le détruire. La nature humaine considérée en nous était « coupable » et par conséquent « captive », c'est-à-dire esclave du diable. Considérée dans le Christ, au contraire, la même nature était « innocente » et, par conséquent, « libre ».

Digitized by Google

c'est-à-dire exempte de l'esclavage qui pesait sur le reste des hommes. Et le Christ était innocent à cause de son origine spirituelle, c'est-à-dire à cause de sa conception virginale produite par le Saint-Esprit. Innocent, donc non tributaire de la la mort, le Christ a résolu de s'offrir en victime, d'accomplir le sacrifice dont nous a parlé le sermon LXIV. Il s'est sacrifié « pour enlever le péché », c'est-à-dire pour supprimer l'état où le péché nous a mis, pour supprimer l'esclavage qui est la conséquence du péché (Léon, à l'exemple d'Augustin, *Revue d'Hist...* VIII [1922] 46, 53 se sert ici du mot *peccatum* pour désigner la conséquence du péché; noter que, dans sa lettre XXVIII, 5, il copie Augustin, et que, dans son sermon LIV, 3, il utilise le sermon CXXX du même docteur). Et il a, en effet, enlevé le péché; par sa mort nos souillures ont été effacées (voir plus haut le sermon LXVI), nos inimitiés ont pris fin par notre réconciliation avec Dieu (voir le sermon LXIV).

II

Nous avons maintenant fait le tour des idées du pape Léon dans le domaine de la rédemption. Ses autres textes n'ont rien de nouveau à nous apprendre ; nous pourrons nous contenter à leur égard d'une revue rapide.

Sermon XXIII, 3 : « Nos âmes captives étaient esclaves du démon... Une victime devait être offerte pour nous réconcilier *pro reconciliandis hostia*... Dieu a voulu que le péché du monde fût effacé par la naissance et la passion de Jésus ».

Sermon LIV, 4 : « Le riche et miséricordieux commerçant était venu dans ce monde pour inaugurer un négoce salutaire par un échange admirable, pour recevoir ce qui était à nous et nous donner ce qui était à lui... pour nous donner la vie en échange de la mort (réminiscence du sermon CXXX, 2 d'Augustin, *Revue d'Hist...* VIII [1922] 41).

Sermon LX, 3: « Le diable lui-même ne comprit pas qu'en s'attaquant au Christ il détruisait sa domination, *suum des-*

Digitized by Google

trueret principatum. Il n'aurait pas, en effet, perdu les droits (acquis par) sa ruse antique, *quia antiqua fraudis jura non perderet*, s'il s'était abstenu de verser le sang du Seigneur Jesus » (Noter textes analogues dans XL, 2 : *Jus perdidit antiquum;* et XLIX, 3: *Videt se dominationis suae jure privatum.*

Sermon LXI, 4 « Le diable (en s'attaquant à Jésus) a osé réclamer le paiement d'une dette, *exactor ausus est esse debiti*, là où il n'a pu trouver aucun vestige de péché. Aussi le contrat universel et mortel de notre vente a été annulé, *evacuatum est venditionis nostrae... chirographum*, et le pacte de notre captivité s'est transformé en un droit au profit de notre rédempteur, *pactum captivitatis in jus transiit redemptoris* » (on retrouve le « cirographum » dans le sermon LIII, 3).

Sermon LXII, 3: « Le diable (n'aurait pas poussé les juifs à tuer le Christ s'il avait prévu) qu'il verrait disparaître l'esclavage de ses prisonniers en s'attaquant à la liberté de celui qui ne lui devait rien, *dum nihil sibi debentis persequitur libertatem.* Sa malice l'a trompé. Il a infligé au Fils de Dieu un supplice qui devait servir de remède aux fils des hommes. Il a versé le sang innocent qui devait être pour la réconciliation du monde un prix et un breuvage, *fudit sanguinem justum qui reconciliando mundo et pretium esset et poculum* (noter LXV, 2: *Sanguis Christi pretium credentium;* LXVII, 5: *Nostrae captivitatis redemptio fuit*).

Sermon LXVIII, 2 : « Celui qui était venu détruire par sa passion la mort et l'auteur de la mort, n'aurait pu sauver les pécheurs s'il s'était opposé (au dessein de) ceux qui s'acharnaient contre lui... La victime incomparable fut offerte à Dieu pour le salut du monde, et le meurtre du Christ, véritable agneau... a transféré les fils de la promesse dans la liberté de la foi ».

Sermon LXIX, 3 : « Le Fils unique de Dieu a enduré la passion... pour détruire l'œuvre du diable par l'œuvre du diable, *ut... diaboli opus de opere diaboli solveretur.* L'ennemi du genre humain avait, dès l'origine, infligé une blessure mor-

Digitized by Google

telle à notre race condamnée à la mort et la descendance captive ne pouvait secouer le régime de fer..., (le diable témoin des vertus de Jésus) se crut assuré de la perpétuité de son droit, *de perpetuitate sui juris*, si aucune justice, malgré ses mérites, ne parvenait à être plus forte que son droit de mort, *mortis jura*... Il tourna avec insistance sa fureur contre celui en qui il ne pouvait rien trouver qui fût à lui, *in quo nihil suum poterat invenire*. Sa méchanceté aurait eu avantage à épargner (le Christ) et à s'abstenir de répandre le sang qui devait mettre fin à la captivité de tous, *per quem omnium erat solvenda captivitas* ».

Sermon LXX, 1 :« La passion du Sauveur est la cause du salut des hommes, et les liens de la mort éternelle ont été brisés par la mort temporelle du Seigneur..., par l'effusion du même sang le Christ a mis fin à la captivité du monde, *Christus solveret mundi captivitatem*, et les juifs ont tué le Rédempteur universel (2)... Celui qui était venu remettre tous les péchés à tous les croyants, *omnibus credentibus omnia peccata dimittere*, n'a même pas voulu exclure de son pardon général le crime des juifs... (4) La puissance de la croix a ravi au puissant et cruel tyran les vases de son antique brigandage et l'empire du prince de ce monde a été écarté du corps des (hommes) rachetés, *dominatio principis mundi a redemptorum sit ejecta corporibus...* »

Sermon LXXII: « A ceux qui ont été arrachés au joug de la captivité, *captivitatis jugo erutis*, la rédemption offre en outre un modèle qui se présente à leur imitation... (2) Nos misères et notre sujétion à la mort... ont été prises par le Rédempteur à titre de supplices pour être employées comme prix, *ut impenderentur ad pretium*... Celui qui n'avait pas de dette à payer s'est offert au cruel créancier, *praebuit enim se crudelissimo exactori libera debito.* »

Sermon LXXVII, 2: « La seule manière possible de briser la captivité humaine, *aliter solvi captivitas humana non potuit nisi*, était que celui-là se chargeât de notre cause qui, sans

Digitized by Google

dommage pour sa majesté, serait homme véritable et seul exempt de la contagion du péché, *et solus peccati contagium non haberet*... Le Père a été rendu propice, le Fils a rendu (le Père) propice, *ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret.* »

Lettre XXVIII, 2 : « La naissance temporelle (du Verbe)... a été destinée... à vaincre la mort et à détruire par sa puissance le diable qui avait l'empire de la mort, *ut et mortem vinceret et diabolum... destrueret.* La seule manière pour nous de vaincre l'auteur du péché et de la mort était que celui-là prît notre nature et la fît sienne qui ne pouvait être atteint par la souillure du péché ni enchaîné par la mort. Il a, en effet, été conçu du Saint-Esprit » (3, reproduit le texte du sermon XXII, 1).

Lettre LXXX, 2 « L'Eglise n'aurait ni sacerdoce ni sacrifices si le vrai pontife possédant notre nature ne nous avait réconciliés, *reconciliet*, si le vrai sang de l'agneau immaculé ne nous avait purifiés, *emundet.* »

Lettre CXXIV(3 : « Comment pouvait avoir lieu une réconciliation rendant Dieu propice au genre humain, *quæ autem reconciliatio esse potest, qua humano generi propitiaretur Deus*, à moins qu'un médiateur entre Dieu et les hommes ne se chargeât de notre cause?... (*effusio enim pro injustis sanguinis justi... dicant quo sacrificio reconciliati...* reproduit le texte du sermon LXIV, 3).

Lettre CXXXIX, 3 : « Aucun péché n'étant (en elle, la chair du Christ) n'aurait pu être mortelle si elle n'était pas (issue) de notre race, *quæ nullo interveniente peccato, nisi fuisset nostri generis, non potuisset esse mortalis*... (Le Christ) a annulé pour tous l'ancien pacte auquel seul il n'était pas soumis, *vim veteris chirographi quod solus inter omnes non debuit, pro omnibus solvendo vacuavit.* »

Lettre CLXV, 9: « Pour que pussent être brisés les liens qui, depuis l'origine, nous retenaient captifs, il fallait qu'un homme sorti de notre race et participant à notre nature, mais étranger au péché, annulât le pacte mortel par son sang im-

Digitized by Google

maculé, *captivitatis nostrae resolvi originalia vincula non poterant nisi... immaculato sanguine suo chirographum lethale diluceret* » (4, reproduit les textes de la lettre CXXIV et du sermon LXIV, 3).

Plusieurs textes du pape Léon nous expliquent, avec toute la netteté désirable, que la mort du Christ a été rédemptrice parce qu'elle a fait perdre au diable ses droits sur nous, et qu'elle a obtenu ce résultat parce qu'elle a été, de la part du diable, un abus de pouvoir. Dans d'autres textes cette doctrine se cache sous l'écorce de la lettre. Telle la nappe d'eau qui s'étale ici à ciel découvert, et ailleurs ne se laisse atteindre que par ceux qui creusent préalablement le sol. Prenons, par exemple, la lettre CLXV, 9. Il y est question d'un sang immaculé qui annule un pacte mortel en brisant les liens de notre captivité. Ces formules sont pour le lecteur non initié des énigmes indéchiffrables. Mais qu'on lise les sermons XXII, XXVIII, etc. Immédiatement nos formules s'éclairent et les énigmes se résolvent. Le Christ était immaculé parce que sa conception n'avait pas été souillée par la concupiscence. Immaculé, il n'était pas sous l'empire du diable. Tué étourdiment par ce personnage qui ignorait la conception virginale, son sang (sa mort) a constitué un abus de pouvoir. Or, il était décidé que le diable perdrait ses droits sur les hommes le jour où il les outrepasserait. La mort du Christ a donc brisé les chaînes qui nous retenaient captifs.

Prenons encore les textes qui, avec des nuances sans portée, présentent la mort du Christ comme la seule condition possible de notre salut (*aliter solvi captivitas humana non potuit*, etc.). Léon ignore-t-il donc la puissance infinie de Dieu ? Non, il ne l'ignore pas. Il sait que Dieu est tout-puissant. Mais il sait aussi que Dieu est juste et qu'à ce titre il doit respecter les droits acquis. D'autre part, il sait que le diable, vainqueur d'Adam, a acquis par sa victoire le droit de tuer tous les hommes qui naissent avec le péché originel ; qu'il ne peut être

Digitized by Google

dépouillé de ce droit que le jour où il l'aura outrepassé ; et que, pour l'outrepasser, il lui faudrait mettre à mort un homme exempt du péché originel, donc conçu par une vierge. (Ne pas oublier que, pour Léon comme pour Augustin, le péché originel consiste dans la concupiscence qui a présidé à l'acte générateur.) Et voilà pourquoi il enseigne que la mort du Christ était la seule condition possible de notre salut. Elle seule, en effet, pouvait nous arracher à l'empire du diable parce que, sans la mise à mort d'un homme né d'une vierge, le diable ne pouvait pas commettre d'abus de pouvoir, ne pouvait pas, par conséquent, perdre ses droits sur nous.

Prenons enfin les endroits où il est question de sacrifice, de victime, de réconciliation, de propitiation, d'enlèvement du péché, de purification. Le contexte qui encadre ces formules nous met toujours en présence de l'empire du diable et de sa destruction. Le Christ s'est sacrifié, il s'est fait victime pour amener le diable à commettre un abus de pouvoir. Du même coup il nous a remis en grâce avec Dieu le Père qui déplorait notre captivité, mais qui ne pouvait rien pour nous tant que le diable n'avait pas outrepassé ses droits. Il a fait cesser l'état de péché, c'est-à-dire l'état où le péché nous avait mis ; et il l'a fait cesser par son sang immaculé (lettres CLXV, 9 ; LXXX, 2), c'est-à-dire en se laissant mettre à mort sans être tributaire de la mort.

Notons la présence non seulement du *pretium* (serm. LXII, 3; LXIV, 3; LXXII, 2; lettre CXXIV, 3), mais du *chirographum* (serm. XXII, 4; LIII, 1; LXI, 4; lettres CXXXIX, 3 ; CLXV, 9), lequel est bien le contrat de vente du genre humain (serm. LXI, 4 : generale illud *venditionis* nostrae et lethale chirographum ». La pensée de Léon semble être celle-ci : en abandonnant le genre humain au diable, Dieu prévient ce dernier que, s'il empiète sur ses droits, c'est-à-dire s'il tue un descendant d'Adam étranger au péché d'origine, il perdra tout.

Digitized by Google

Encore une observation. Si la rédemption a pour cause la conception virginale, elle aurait pu être accomplie par un homme quelconque né en dehors des lois qui président à la génération. Dès lors à quoi sert la divinité du Christ, et qu'est-ce que le Verbe est venu faire, puisque notre salut est hon son œuvre à lui, mais l'œuvre de la nature humaine prise par lui ? Léon semble répondre à cette question dans l'assertion suivante (*ep.* CLXV, 6): « *Sine Verbi enim potentia nec conciperet virgo nec pareret* », assertion que l'on peut paraphraser ainsi : « La rédemption est l'œuvre de la conception virginale ; mais la conception virginale est l'œuvre du Verbe, attendu que sans le Verbe la Vierge n'aurait ni conçu ni enfanté; donc, la rédemption est (médiatement) l'œuvre du Verbe. » Et cette réponse est susceptible de deux interprétations. Elle peut signifier que le Verbe a été la cause efficiente de la conception virginale qui, sans l'intervention de cette divine personne, n'aurait pas eu lieu. Elle peut signifier que le Saint-Esprit, cause efficiente de la conception virginale, ne l'aurait pas produite s'il n'avait pas prévu que le Verbe allait immédiatement s'unir hypostatiquement (Léon écrit sept ans après Chalcédoine qui a enseigné l'union hypostatique) au germe formé dans le sein de Marie. La première interprétation est tout à fait conforme au récit évangélique (sauf qu'elle substitue le Verbe à l'Esprit divin); mais elle supprime a divinité du Christ qui n'est pus qu'un homme conçu miraculeusement par le Verbe ou l'Esprit de Dieu. La seconde interprétation sauvegarde la divinité du Christ; mais elle ne peut se justifier théologiquement, car Dieu ou l'Esprit de Dieu pourrait faire naître miraculeusement d'une vierge un homme qui n'aurait que notre nature humaine (et tel est le Christ de Luc). Nous allons voir le pape Grégoire donner à notre problème une autre solution.

Digitized by Google

III

La manière dont Grégoire conçoit la rédemption s'étale surtout dans l'homélie XXXIX sur les évangiles, puis dans les Morales, XXIII (dont le langage est en partie reproduit dans l'homélie XXV sur les évangiles) et XVII. C'est par ces textes que nous allons commencer notre inventaire.

In Evangelium, XXXIX, 8 : « Le prince de ce monde, voyant cet homme mortel, crut qu'il pourrait trouver en lui quelque chose lui appartenant, *suum in illo mundi princeps aliquid invenire se posse credidit*. Mais celui qui vint au monde sans péché, sortit de la corruption du monde sans péché... (Les chrétiens ont tous des péchés, mais) celui-là les a délivrés de leurs dettes qui a acquitté pour nous la dette de la mort sans l'avoir contractée, *qui pro nobis sine debito mortis debitum solvit*, en sorte que nos dettes ne confèrent plus à notre ennemi de droit sur nous, *ut nos ideo sub jure hostis nostri debita nostra non teneant*, parce que le médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ a rendu gratuitement pour nous ce qu'il ne devait pas, *quia pro nobis... gratuito reddidit quod non debebat*. Celui, en effet, qui a subi pour nous la mort de la chair sans la devoir, *mortem carnis indebitam reddidit*, celui-là nous a délivrés de la mort de l'âme que nous devions (subir) *nos a debita animæ morte liberavit*. »

Ce texte contient — et c'est ce qui lui donne son importance — une bonne partie du matériel qui a servi aux manipulations d'Augustin et du pape Léon. D'autres textes nous diront s'il a toujours suivi ces docteurs. Dès maintenant nous savons que, selon lui, le diable avait sur nous un droit de mort, que la rédemption a consisté à nous affranchir de ce droit, et que le Christ a obtenu ce résultat en payant le tribut de la mort sans y être obligé.

Morales, XXXIII, 14-31. Grégoire commente le texte de Job XL, 19, où la Vulgate fait dire à Dieu que Béhémoth (le

Digitized by Google

crocodile) est pris avec un hameçon : « Qui ne sait que, dans l'hameçon, l'appât est mis en évidence tandis que l'aiguille est cachée ? L'appât attire, en effet, et l'aiguille pique. C'est pourquoi Notre Seigneur venant pour la rédemption du genre humain, *ad humani generis redemptionem veniens*, se fit lui-même en quelque sorte hameçon pour tuer le diable, *velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit*. Il prit, en effet, un corps pour amener ce Béhémoth à réaliser la mort de la chair qui était son appât. En désirant injustement la mort du corps, il nous perdit, nous qu'il tenait en quelque sorte justement, *nos quos quasi juste tenebat amisit* (plusieurs manuscrits ont : *nos quoque quos juste*. Il fut pris à l'hameçon de l'incarnation parce que, en se précipitant sur l'appât du corps, il fut percé par l'aiguille de la divinité, *transfixus est aculeo divinitatis*. Là était l'humanité qui était destinée à attirer à elle le glouton ; là était la divinité qui devait le transpercer... Il fut donc pris à l'hameçon parce que ce qu'il avait dévoré le tua, *in hamo igitur captus est, quia inde interiit unde devoravit*. Ce Béhémoth savait sans doute que le Fils de Dieu était incarné, mais il ignorait le plan de notre rédemption, *redemptionis nostræ ordinem nesciebat*. Il savait que le Fils de Dieu s'était incarné pour notre rédemption, mais il ignorait complètement que ce rédempteur le transpercerait en mourant, *quod... illum moriendo transfigeret nesciebat...* (17. Béhémoth porte maintenant le nom de Léviathan). Ce Léviathan a été pris à l'hameçon, car pendant que, par l'entremise de ses satellites, il mordait dans notre Rédempteur à l'appât du corps, l'aiguille de la divinité l'a transpercé, *dum... escam corporis momordit, divinitatis illum aculeus perforavit* (l'hameçon est muni d'une ligne, *hujus hami linea*, laquelle est constituée par les ancêtres du Sauveur)... L'hameçon est resté dans la gorge du glouton et il a mordu celui qui le mordait... (30, Béhémoth-Léviathan est comparé à l'oiseau). Le Seigneur l'a attrapé comme (on attrape) l'oiseau, en lui montrant l'appât dans la passion de son Fils unique, mais en lui

Digitized by Google

cachant le piège, *quasi avi quippe Dominus illusit dum ei... ostendit escam sed laqueum abscondit...* Il était convenable que la mort des pécheurs mourant justement prît fin par la mort du juste mourant injustement, *ut peccatorum mortem juste morientium solveret mors justi injuste morientis.* »

Les comparaisons de l'hameçon et du piège mettent en relief l'abus de pouvoir commis par le diable. Mais, pour l'expliquer, elles font intervenir la divinité. Ici Grégoire s'écarte d'Augustin et de Léon, qui tous deux — mais surtout Léon — donnent comme explication de l'abus de pouvoir la conception virginale du Christ, laquelle l'exemptait du péché originel et, par conséquent, de la mort. Il revient à ces deux docteurs dans la phrase finale qui nous montre le juste mettant fin par sa mort injuste à la mort des pécheurs qui meurent justement.

In Evangelium, XXV, 8. Le texte est, à quelques nuances près, identique au précédent jusqu'à *inde interiit unde devoravit*. Après cette phrase on lit : « Il a perdu les mortels qu'il détenait à bon droit, *quos jure tenebat mortales perdidit*, parce qu'il a entrepris de soumettre à la mort l'immortel sur lequel il n'avait pas de droit, *quia cum in quo jus non habuit morte appetere immortalem præsumpsit...* Marie (Magdeleine) vit parce que celui-là est mort pour le genre humain qui ne devait rien à la mort, *quia ille pro humano genere qui morti nihil debebat occubuit.* Chaque jour, après avoir péché, nous revenons à la vie, parce que notre créateur a consenti à subir notre peine sans avoir de faute, *quia ad poenam nostram conditor sine culpa descendit.* »

La formule *quos jure tenebat* affirme les droits du diable sur le genre humain. La déchéance de ce personnage est expliquée par l'abus de pouvoir qu'il a commis quand il a tué le Christ qui n'était pas soumis à son empire, *in quo jus non habuit.* Ici Grégoire nous apprend que le Christ n'était pas tributaire de la mort parce qu'aucun péché ne le souillait, *sine culpa descendit.*

Digitized by Google

Morales, XVII, 46 (à propos du texte de Job: *Prudentio ejus percussit superbum*): « Cet homme plein de l'esprit prophétique, au lieu de dire que le diable orgueilleux a été frappé par la puissance de Dieu, a préféré dire qu'il a été frappé par la sagesse de Dieu, *prudentia Dei potius maluit dicere quam fortitudine esse percussum.* (En Dieu tous les attributs sont identiques ; mais, au point de vue des apparences, Dieu) a remporté sa victoire par la raison et non par la force, *non virtute sed ratione superavit.* En effet, le diable nous ayant renversés en Adam dont nous sommes les rejetons, nous tenait pour ainsi dire justement en captivité, *sub captivitate sua quasi juste tenuit hominem*, parce que l'homme créé avec le libre arbitre avait consenti à ses suggestions mauvaises et... qu'il était devenu volontairement débiteur de la mort, *sponte sua factus est debitor mortis.* Une pareille faute devait être effacée et elle ne pouvait être effacée que par un sacrifice, *sed nisi per sacrificium deleri non poterat.* Il fallait donc chercher un sacrifice. Mais où trouver un sacrifice capable de délier les hommes, *quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri.* Il n'était pas juste d'immoler des animaux dénués de raison pour l'homme raisonnable... Il fallait donc chercher un homme qui pût être offert pour les hommes, et seule une victime raisonnable devait être immolée pour un pécheur raisonnable. Mais il était impossible de trouver un homme sans péché, et... une victime souillée ne pouvait purifier ceux qui étaient souillés, *inquinata quippe inquinatos mundare non potuisset.* Il fallait donc... un homme et un homme sans péché. Mais comment un homme issu de l'union coupable des sexes aurait-il pu être sans péché, *si ex peccati commistione descenderet?* C'est pourquoi le Fils de Dieu est venu pour nous dans le sein d'une vierge... Il a pris notre nature sans la faute, *natura non culpa.* Il a offert un sacrifice pour nous, il a fait de son corps une victime pour les pécheurs, victime sans péché, susceptible de mourir en tant qu'humaine, capable de purifier en tant que juste, *quæ... justitia mundare potuisset...* (47) (Dieu a laissé le diable s'atta-

Digitized by Google

quer au corps du Christ). Mais il a été vaincu à l'endroit même où il a pu agir et du pouvoir qu'il avait reçu de tuer extérieurement la chair du Seigneur, il est résulté que son pouvoir intérieur sur nous a été tué. Vainqueur extérieurement, vaincu intérieurement, et lui qui nous tenait de droit débiteurs de la mort, a perdu de droit son droit de mort sur nous, *qui nos jure debitores mortis tenuit, jure in nobis jus mortis amisit*, parce qu'il a entrepris, par l'intermédiaire de ses satellites, de tuer la chair de celui en qui il n'a rien trouvé en fait de dette du péché, *in quo nihil ex culpæ debito invenit*. Notre Seigneur a donc payé (le tribut de) la mort qu'il ne devait pas, pour empêcher la mort, dont nous étions débiteurs, de nous nuire... (Le diable, pour avoir tué le Christ) a perdu de droit celui qu'il tenait pour ainsi dire justement, *jure illum quem quasi juste tenebat amisit*. »

Empire du diable sur le genre humain ; empire s'exerçant par la mise à mort des hommes, *debitores mortis tenuit ;* empire basé historiquement sur le consentement que, dans la personne du premier homme, nous avons donné aux suggestions mauvaises du diable ; empire muni d'un caractère juridique (lequel est affirmé deux fois avec une formule restrictive et deux fois sans restriction) ; éviction du diable résultant de l'abus de pouvoir qu'il a commis en mettant à mort un homme exempt de faute, *in quo nihil ex culpæ debito invenit;* donc éviction conforme aux règles du droit, *jure in nobis amisit;* voilà ce qu'avaient dit Augustin et Léon; voilà ce que Grégoire redit dans ce texte qui dépasse les précédents par l'abondance et la précision de ses renseignements. Grégoire nous avait expliqué ailleurs que le Christ, exempt de péché, était, pour ce motif, affranchi du tribut de la mort. Ici il nous apprend que le Christ doit son exemption du péché originel à sa conception virginale. Conçu conformément à la loi commune, le Christ n'aurait pas pu être sans péché, *quis esset sine peccato homo si ex peccati commistione descenderet*. Il eût été souillé et, comme tel, il n'eût pas pu nous purifier, *inquinata*

Digitized by Google

quippe inquinatos mundare non potuisset. Voilà pourquoi il est né d'une vierge. Il a voulu naître d'une vierge parce que ce mode de naissance était le seul moyen d'être exempt de péché. Il a voulu être exempt de péché parce que c'était le seul moyen d'échapper au tribut de la mort. Il a voulu ne pas être tributaire de la mort, parce que c'était le seul moyen d'amener le diable à commettre un abus de pouvoir en se laissant tuer par lui, donc le seul moyen de renverser juridiquement son empire.

Toutes ces déductions sont comme la trame de la dernière partie de notre texte. Elles doivent nous servir à interpréter les formules *nisi per sacrificium deleri non poterat... quale sacrificium poterat pro absolvendis hominibus inveniri... justitia mundare potuisset.* Le Christ a pu nous purifier par sa justice parce que sa justice (son exemption de péché) le mettait au-dessus de la loi de la mort, donc le rendait inviolable au diable qui, en le tuant, a commis un abus de pouvoir dont le résultat a été la disparition de son empire, c'est-à-dire la disparition de l'état de péché, la rupture des liens qui nous rete-

Ceux qui suivent sont moins importants.

Christ seul a pu obtenir ce résultat, puisque seul, grâce à son innocence issue elle-même de sa conception virginale, il a pu amener le diable à outrepasser ses droits. On voit aussi pourquoi la mort du Christ était nécessaire. Elle était la condition indispensable de notre délivrance, puisqu'il était impossible d'obtenir un abus de pouvoir du diable si ce n'est en l'amenant à tuer un descendant d'Adam exempt du péché. D'où nécessité d'un sacrifice, non du sacrifice d'un être quelconque, mais du sacrifice d'un fils de vierge, *nisi per sacrificium deleri non poterat.* Nécessité, non pas pour la puissance de Dieu qui aurait pu renverser l'empire du diable par un coup de force ; mais nécessité pour la justice qui voulait que la déchéance du diable fût réalisée en tenant compte de ses droits.

Les textes précédents méritaient de fixer notre attention. Ceux qui suivent sont moins importants.

Digitized by Google

Morales, II, 41 (le diable) « *humanas mentes jure possedit...* »

Ibid., III, 26, 27 (le Christ, qui n'avait pas de faute, a payé la faute de notre orgueil). « S'il ne s'était pas soumis à la mort dont il n'était pas tributaire, jamais il ne nous aurait délivrés de la mort dont nous étions tributaires. Le Père qui est juste, en punissant le juste, dispose tout avec justice... »

Ibid., IV, 31 : « Pour que nos péchés soient effacés devant Dieu, le bienheureux Job demande un médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur qui se soumettrait pour nous à la mort de la seule chair et, par l'ombre de sa mort, effacerait la vraie mort des pécheurs. (Nous étions sous l'empire de la mort de la chair et de l'esprit ; le Christ nous a délivrés des deux par une seule de ces morts et) il a caché aux yeux de Dieu la faute que nous avons faite » (texte analogue dans IX, 31.).

Ibid., IV, 56 (description du sort des patriarches): « Avant que le Rédempteur acquittât par sa mort la peine du genre humain, *morte sua humani generis poenam solveret.* »

Ibid, IX, 61. (Pour mettre fin à la mort éternelle des autres il fallait être étranger au péché. Tel a été le Christ qui) *iratum judicem placavit* (sur l'apaisement de Dieu, voir plus haut.)

Ibid., XIII, 34 : « Le Rédempteur venant pour notre rédemption n'a pas péché et a souffert l'amertume, car il s'est chargé de la peine de notre faute sans avoir de faute, *poenam culpae nostrae, sine culpa suscepit.* »

Ibid., XXIV, 6 (le médiateur entre Dieu et les hommes dit): « Aucun homme n'ayant pu se présenter devant Dieu comme intercesseur juste pour les hommes, je me suis fait homme moi-même pour faire œuvre de propitiation en faveur des hommes, *ad propitiandum hominibus*, et, en me présentant comme homme, j'ai trouvé de quoi faire à bon droit œuvre de propitiation pour les hommes, *in quo juste hominibus propitiarer inveni.* »

Digitized by Google

Deux des susdits textes, qui nous parlent d'une faute cachée aux yeux de Dieu par la mort du Christ et de l'irritation divine apaisée par cette même mort, contrediraient les autres si nous les interprétions en toute rigueur. Mais nous ne devons pas oublier que ces formules jetées ici en passant et sans commentaires se retrouvent chez Augustin qui leur donne *ex professo* une interprétatiton métaphorique. Concluons donc que Grégoire est, en ce qui concerne la rédemption, l'héritier d'Augustin et de Léon. Comme ces deux docteurs, il croit que l'œuvre de la rédemption a consisté à enlever au diable son droit de mort sur nous. Comme eux il croit que, pour obtenir ce résultat, Dieu a amené par ruse le diable à commettre un abus de pouvoir en exposant à ses coups un descendant d'Adam qui n'était pas soumis à son empire. Comme eux, enfin, il nous montre ordinairement dans la conception virginale la cause qui mettait le Christ au-dessus de la loi de la mort, donc hors de l'empire du diable.

Pourtant, dans deux endroits, à la conception virginale du Christ il substitue sa divinité dont il fait l'aiguille qui a transpercé le diable. Grégoire, qui a recueilli l'héritage laissé par Augustin et Léon, en a donc laissé parfois tomber une parcelle ; il ne l'a pas toujours conservé intégralement. D'où vient cette inconstance ? Probablement d'un conflit entre le respect de la tradition augustinienne et le sentiment de son insuffisance. Grégoire a appris à l'école de ses alliés que la rédemption est l'œuvre de la conception virginale qui, en immunisant le Christ contre les atteintes du péché originel, l'a exempté du tribut de la mort, l'a mis en possession d'une inviolabilité dont l'ignorance a été fatale au diable ; il a reçu cette explication des docteurs ses aînés, et, par respect pour eux, il l'a enseignée. Mais en l'enseignant il en a vu l'insuffisance. Œuvre de la conception virginale, la rédemption a été accomplie par la nature humaine du Christ. Or le Christ, en même temps qu'il est homme, possède aussi la divinité. En lui la nature humaine

Digitized by Google

est unie hypostatiquement au Verbe (nous sommes après le concile de Chalcédoine). C'est le Verbe fait chair et fait chair pour nous sauver. Mais ce n'est pas comme Verbe qu'il a accompli sa mission, qu'il nous a procuré le salut ; c'est comme homme conçu miraculeusement dans le sein d'une vierge. Qu'est-il donc venu faire sur la terre, et qu'avait-il besoin de se déranger puisque l'œuvre de notre salut aurait aussi bien pu se faire sans lui, ou plutôt puisqu'elle est faite sans lui? La théorie augustinienne de la rédemption enlevait à la divinité du Christ toute raison d'être ; du même coup, elle la menaçait dans son existence, car ce n'est pas seulement en physiologie que les organes inutiles s'atrophient. Grégoire a probablement vu le danger et, pour y parer, il a donné le monopole de la rédemption à la divinité, au Verbe. Voilà du moins ce qu'a fait en lui le chrétien qui ne prenait conseil que des postulats de la foi. Mais à côté du chrétien, il y avait en Grégoire un disciple d'Augustin qui, animé de la même foi que le chrétien, était hanté par d'autres préoccupations. Tandis que le premier redoutait surtout de mettre en péril le dogme de la divinité du Christ, le second, rassuré de ce côté, tenait surtout à continuer la chaîne de la tradition augustinienne. Tantôt c'était le chrétien qui parlait le plus haut, tantôt c'était le disciple d'Augustin. Grégoire allait de l'un à l'autre, cherchant à les satisfaire tous deux successivement. Et voilà sans doute comment s'expliquent ses oscillations.

IV

Dans le *Sacramentaire léonien* je relève les textes suivants relatifs à la rédemption : *Avril*, XII (Muratori, *Liturgia romana vetus*, I, 296 : « Qui sic hostis antiqui *machinamenta destruxit* ut *diabolo* quem sua virtute *prostraverat* etiam sanctos suos... redderet fortiores. » — *Ib.* XXXIX, p. 311 : « *Qui* non solum *debitum mortis* antiquæ quo idem *non tenebatur exsolvens, pro debitoribus repensavit...* » *Ib.* X, p. 311 :

Digitized by Google

« Qui ad majorem *triumphum de humani generis hoste* capiendum præter illam gloriam... qua... Domini virtute *prostatus est* ut etiam a sanctis martyribus *superaretur effecit*... — *Ib.* XLI, p. 312 : « Tui enim operis Domine... est ut inimicus humanæ substantiæ... *debitrici suœ quondam naturœ* redderetur obnoxius. » — *Mai*, VI, p. 315 : ...Ut scilicet et diabolum coelestis operis inimicum per hominem *quem subjugarat elideret*... » — *Juin*, *In natali sanctorum Joannis et Pauli*, VI, p. 328 : « Vel a te devians homo *diabolicœ subjicitur potestati*, vel ad te... *remeans... jus infesti dominatoris eradit*... » De ces textes, le premier, le troisième et le cinquième signalent la victoire remportée par le Christ sur le diable. Le quatrième, le cinquième et le sixième mentionnent la créance que le diable possédait sur le genre humain. Le second explique que le mécanisme de la rédemption consiste en ce que le Christ a payé à notre place le tribut de la mort auquel il n'était pas soumis. Voir encore *août*, II, p. 385 ; *septembre*, *In sancta Euphemia*, p. 404 ; *octobre*, II, p. 406 ; *novembre*, III, p. 457.

L'évêque Fulgence écrit dans le *De Trinitate*, IX : « La mort du Christ a délivré de la puissance du diable le genre humain qui, par une certaine justice de Dieu, lui avait été livré pour être sa possession, *ipsius enim mors humanum genus a potstate diaboli liberavit quod quadam justitia Dei ei traditum fuerat possidendum*.

Donc la mort à laquelle le Christ s'est soumis sans péché, *quam sine peccato suscepit*, a procuré la vie au pécheur... Par ce médiateur tué sans raison par le diable, *gratis occisum*, le diable auteur de la mort a perdu (les hommes) ».

Dans *Ep.* XVII, 8 : (Tous ceux qui naissent du commerce de l'homme et de la femme sont souillés de la tache originelle dans leur conception ; par conséquent) « il était absolument nécessaire que le Seigneur miséricordieux et juste, pour effacer les traces de l'iniquité humaine, en prenant une nature humaine pure, la prît dès le moment même de la conception

Digitized by Google

où le diable, par suite de la tache du péché originel, était accoutumé à la revendiquer sous son empire, *ubi eam consueverat... suæ parti dominioque diabolus vindicare...* (9) Le Verbe... consent à être conçu selon la chair dans la nature humaine, tout comme en mourant il a payé la dette finale de la nature humaine, *humanæ naturæ debitum finale persolvit...* (16)... Lui qui est Dieu et vie éternelle a daigné prendre notre mort pour la détruire, *mortem nostram dignatus est accipere destruendam...* (27) Pour qu'un remède convenable fût appliqué à nos blessures, le fils unique de Dieu est né homme (fils) d'homme, pour que nous fussions délivrés de tout péché par celui qui n'a contracté le péché ni à sa naissance ni pendant sa vie, *qui peccatum nec nascendo nec vivendo contraxit...* (par suite de sa conception virginale) il est le seul en qui le prince de ce monde venant n'a rien trouvé, *ideo solus est in quo princeps mundi hujus veniens nihil invenit...* et, à cause de cela, *et ob hoc*, il lui a suffi de devenir pécheur lui-même, c'est-à-dire sacrifice pour nos péchés, pour que nous devenions justice de Dieu en lui. »

Dans *De Incarnatione*, 15 : « Parce que Dieu le Fils a seul pris notre chair, il nous a fait fils de Dieu et il nous a libérés de l'esclavage du péché, *liberatos a servitute peccati.* » — Dans *Responsio contra arianos*, 3 : (Si l'on prétend que la génération est identique à la création, on devra dire aussi que) « les incrédules sont fils de Dieu, eux qui n'ont pas été délivrés de la puissance des ténèbres, *qui de potestate tenebrarum non fuerint liberati....* (le Christ) *natus est homo susceptus a Deo sine ullo peccato ut peccatores homines reconciliaret Deo.* » — Dans *De Fide*, 17 : « Le Fils unique de Dieu qui est dans le sein du Père, pour purifier la chair et l'âme de l'homme, *ut carnem hominis animamque mundaret*, s'est incarné en prenant une chair et une âme raisonnable... Pour enlever le péché que l'union des sexes imprime à la génération humaine, il a été conçu d'une nouvelle manière... sans union des sexes, sans concupiscence; c'est par un Dieu homme conçu sans

Digitized by Google

concupiscence... qu'a été lavé le péché contracté par tous les hommes en naissant, *qui ut illud peccatum... auferret conceptus est novo more... sine libidine concipientis virginis.* »

Plusieurs de ces textes disent que le Christ nous a purifiés ou réconciliés avec Dieu parce qu'il était pur et qu'il a dû sa pureté à sa conception virginale. Ils n'expliquent pas, il est vrai, comment la pureté du Christ a produit notre pureté, notre réconciliation avec Dieu; mais Augustin et le pape Léon nous ont fait connaître le lien qui rattache ceci à cela. D'ailleurs, d'autres textes parlent nettement de l'empre du diable, de son droit de propriété sur les hommes, du tribut payé pour nous par le Christ à la mort. Fulgence se meut dans l'orbite d'Augustin. Il n'en sort pas quand il nous parle, *De Incarnatione*, 12, 13, de l'adoption divine dont nous sommes redevables au Verbe incarné, car cette adoption ne constitue pas la rédemption, mais elle en est la conséquence. Il n'en sort pas non plus dans l'endroit *Ad Trasimundum*, III, 29, où nous lisons que le Christ, *quoniam peccata non habuit propria, portare dignatus est et aliena;* car les *peccata aliena* désignent ici la peine de mort à laquelle nous étions tous condamnés (dans *ep.* XVII, 27, le Christ devient péché pour nous, c'est-à-dire sacrifice pour nos péchés) et le Christ a porté ces *peccata aliena* en mourant pour nous soustraire au tribut de la mort; il n'a pu, d'ailleurs, obtenir ce résultat que parce qu'il n'avait pas de péchés propres, parce qu'il n'était pas soumis à la loi de la mort.

Ne séparons pas de Fulgence son disciple et ami Fulgence Ferrand. Voici en quels termes ce dernier parle de la rédemption, *Ep.* III, 4-5 : « Il lui fallait, comme prêtre, recevoir de nous ce qu'il devait offrir. Or, s'il n'a pas reçu de Marie la matière de sa chair, il n'a rien reçu de nous à offrir pour nous. Comment donc a-t-il pu remplir son rôle de prêtre éternel ? Il nous a fallu donner à notre prêtre une victime à immoler à Dieu. Or, le Fils unique de Dieu le Père, devenu notre prê-

Digitized by Google

tre dans une chair mortelle, a offert... son propre corps. C'est donc son corps qui est notre victime... Il a vaincu le diable pour nous, *etiam nobis diabolum vicit*... (Le Christ a eu un vrai corps enfanté par la Vierge), un corps tel que le nôtre moins le péché, un corps de nature à tromper le diable en lui présentant une proie pour lui faire avaler un hameçon, *tale in quo diabolus falleretur ut, putans escam, deglutiret hamum*. En effet, si le diable n'avait vu dans le Christ sauveur un vrai corps... il n'aurait osé ni le tenter ni le tuer... (Le diable, voyant en lui notre vraie nature) l'a crucifiée, croyant qu'elle était sa débitrice, *velut sibi aliquid deberet*. Et, par cette réquisition injustifiée, il a perdu tout ce qui lui était dû, *et per indebitam exactionem quidquid ei debebatur amisit*. Il a été justement vaincu, justement puni parce que la chair qui a vaincu dans le Christ est celle-là même qui avait été vaincue en Adam... Le Christ est mort et, parce qu'il n'avait pas péché, il a délivré tous les pécheurs de l'empire de la mort. Si la chair dans laquelle le Christ est mort sans avoir péché, n'avait pas été de la même nature que la nôtre, c'est par la voie de la force et non par la voie de la justice que le diable aurait été vaincu. Or il fallait qu'il fût vaincu par la voie de la justice, *oportebat autem per justitiam vinci*. »

Ce texte, qui nous décrit si clairement le piège dans lequel le diable est tombé en tuant une chair exempte de péché, commence par nous dire que la mort du Christ a été un sacrifice offert à Dieu. Nous avons ici une nouvelle preuve que l'idée du sacrifice n'est ni opposée ni même simplement étrangère à la théorie de la ruine de l'empire du diable. La mort du Christ mérite d'être appelée un sacrifice parce qu'elle a été volontaire; et elle a été volontaire parce que le Christ, exempt du péché originel en raison de sa conception virginale, n'était pas soumis à la loi de la mort. Ce sacrifice — dont le but immédiat était d'amener le diable à commettre un abus de pouvoir, dont le but éloigné était de ruiner l'empire de ce per-

Digitized by Google

sonnage sur nous — a été offert à Dieu le Père, parce que Dieu le Père exigeait la mort d'un homme né d'une vierge pour nous arracher au joug de notre tyran; et il exigeait cette mort parce qu'il était tenu en justice de respecter les droits du diable sur nous, jusqu'au jour où ce dernier commettrait un abus de pouvoir; abus de pouvoir dont le diable ne pouvait se rendre coupable qu'en tuant un fils de vierge. Voilà ce que Fulgence Ferrand veut dire dans ce texte qui est d'un seul tenant, qui développe, par conséquent, une seule et même idée; voilà comment, dans sa pensée, le sacrifice est lié à la ruine de l'empire du diable. Disons maintenant que son maître Fulgence a, sur le sacrifice du Christ, deux textes, *De fide*, 22, 60, dont les observations qu'on vient de lire donnent la clef.

Césaire d'Arles (*Sermo* XXXVII, 5 et 7, de l'appendice aux sermons d'Augustin; voir dans le bréviaire les leçons du second nocturne au IV^e^ dimanche après la Pentecôte) : « Le Christ est venu et il a lié le diable, *venit ergo Christus et alligavit diabolum*... (Le combat du Christ contre le diable a été préfiguré par le combat de David contre Goliath. De même que David tua Goliath avec le glaive de ce dernier, ainsi, à l'arrivée du Christ, le diable fut vaincu par son propre glaive; car c'est par sa méchanceté et la persécution injuste dirigée contre le Christ qu'il perdit son empire sur tous ceux qui croient au Christ, *per... injustam persecutionem quam exercuit in Christum omnium in eum credentium perdidit principatum.* » — *Homilia* III *de Paschate*, Migne LXVII, 1409) : « Nous voyons maintenant comment notre Dieu nous rachète du pouvoir de notre ennemi, *quomodo nos Deus noster de manu inimici redimit*. L'homme tout entier est lavé (parce que le Christ l'a) *in gremium Patris de mali peruasoris jure transfudit*... (ici apostrophe au diable). Pourquoi m'opposes-tu la dette du vieux pacte, *veteris chirographi debitum*, puisque tu vois cette dette annulée par un nouveau pacte?... (Le diable

Digitized by Google

voit ses anciens esclaves lui échapper parce que) il a commis la faute de réclamer plus qu'il ne devait réclamer, *se plus petendi incurrisse discrimen*. Comment cela? Parce que, maître des hommes par le péché, il s'est attaqué à Dieu, trompé qu'il a été par l'apparence humaine, *Deum specie hominis deceptus appetiit*. » — *Homil.* I de Paschate, *ibid.*, p. 1043) Le Christ qui vient de mourir pénètre dans l'enfer et le chambarde. A la vue de leurs victimes qui sont délivrées, les démons atterrés se perdent d'abord en conjectures pour expliquer le spectacle dont ils sont témoins. Ils finissent par soupçonner que leur chef a été berné): « Il (le Christ) est pourtant bien mort; il a pourtant bien été vaincu ! Notre champion a été berné dans le monde, *illusus est praeliator noster in mundo;* il n'a pas prévu le carnage que la croix allait faire dans l'enfer... » — (*Homil.* V *de Paschate*, p. 1052, dont l'auteur est probablement Fauste de Riez): « Le bienfait de la rédemption a réparé la captivité, en offrant à la place de la mort qui était due une mort qui n'était pas due, *ut pro debita morte offerret indebitam.* » — (*Ser.* CLVI, 2 et 3, de l'appendice aux sermons d'Augustin; auteur inconnu): « Voulant porter secours à la terre, mais ne voulant pas enfreindre les règles de la justice, tu songeais à racheter les mortels par la mort, *excedere nolens modum justitiae, mortalem morte tua redimere cogitabas*... tu as répandu pour moi le prix de la rédemption... (ici apostrophe au diable). O diable, combien tu t'es frappé toi-même par ton agression! Ton illusion qui a été pour nous une source de bienfaits a causé ta ruine... Pourquoi as-tu tué sans en avoir le droit celui en qui tu n'avais rien trouvé ? Tu as répandu le sang innocent, rends la race condamnée... » — (*Ser.* XXXII, 1, de Césaire) : « La mort ne pouvait être vaincue que par la mort. Le Christ s'est soumis à la mort pour vaincre la mort juste par sa mort injuste, pour délivrer, selon la justice, les coupables pour lesquels il était tué injustement, *ut... liberaret reos juste dum pro eis occidebatur injuste*. Tout ce que le diable avait fait en Adam, il pa-

Digitized by Google

raissait l'avoir fait en quelque sorte justement... Donc, il revendiqua justement l'empire sur Adam comme sur un serviteur dont il était le maître, *quasi in proprio servo jure sibi domino dominium vindicavit;* mais, dans la passion du Christ, dans lequel il ne trouva pas la tache du péché, *in quo peccati maculam non invenit*, il fit du mal injustement... Donc, ce qu'Adam devait justement, le Christ, en mourant injustement, l'a payé. » *Christus injuste mortem suscipiendo persolvit.* » Naturellement Césaire parle des péchés effacés par la mort du Christ. Il dit (*S.* CCXLIV, 2 de l'appendice): « *Ut peccata nostra deleret* carnem humanam assumpsit... ut nos de faucibus inferni liberaret. »

Cassidore termine son commentaire du psaume LIV par les réflexions suivantes: « Nous venons d'apprendre que l'auteur des créatures a donné sa vie pour le salut des mortels. Nous venons d'apprendre que le Dieu impassible a souffert dans sa chair pour les pécheurs. Quand l'aiguillon de la mort eut frappé un innocent, il arriva que la mort perdit à bon droit ceux qu'elle tenait sous son empire, *factum est ut jure perderet quos tenebat obnoxios.* L'enfer, à la manière des poissons, avala sa perte, *deglutivit enim infernus more piscium exitium suum*, et celui qui croyait prendre une proie, prit, au contraire, par erreur, son vainqueur, *praedatorem suum potius deceptus excepit.* » — On lit dans le commentaire sur le psaume LXVIII, 5 : « Le Christ a payé pour nous ce qu'il n'a pas, conformément à la justice, enduré pour lui, et, pour annuler le pacte de notre mort, *ut nostræ mortis chirographum vacuaret*, il a payé pour toute la faute. » — Sur le ps. XXXIV, 12 : « Le diable tenait tout le genre humain dans sa main; mais ce dernier fut, par l'incarnation du Verbe, délivré de la puissance à laquelle il était soumis, *de illa potestate qua tenebatur obnoxium, constat incarnatione Verbi fuisse liberatum.* » — Sur le ps. XVIII, début: « Par le Christ, ce tyran (le diable), fut lié non sans gémir, et, au

Digitized by Google

contraire, délivré fut l'homme qui était enchaîné dans ses liens mortels, *tyrannus ille religatus ingemuit et absolutus est homo potius qui mortiferis vinculis tenebatur obnoxius.* »

Isidore de Séville, quand il parle de la rédemption, se borne à peu près à transcrire les textes du pape Grégoire. Voici ce qu'il écrit dans les *Sententiae*, I, XIV, 10-14: « Le diable a ignoré le plan de notre libération. Il a bien vu que le Christ était venu pour le salut des hommes, mais il n'a pas su que le Christ nous rachèterait par sa mort; et c'est pour cela qu'il l'a tué, *sed quod sua idem nos morte redimeret ignoravit; unde et eum occidit.* Car s'il avait su que le Christ rachèterait le genre humain par sa mort, il ne l'aurait pas tué... Le Christ, sans prendre le péché qui mérite la peine, a pris la peine de notre péché, afin de supprimer par sa peine injustifiée notre péché. Cela pour que le diable perdît les coupables soumis à son empire en tuant le seul qui n'avait aucun péché. C'est pourquoi il perdit ceux qu'il possédait en quelque sorte justement, parce qu'il a tué injustement notre rédempteur, *quos quasi juste tenuit amisit, quia injuste redemptorem nostrum occidit.* Le diable fut berné par la mort du Seigneur comme l'oiseau, *illusus est diabolus morte Domini quasi avis.* Car le Christ, en lui montrant sa chair mortelle qu'il assaillit pour la tuer, lui cacha sa divinité comme un filet destiné à l'enlacer, *abscondit divinitatem ut laqueum...* Car si le Christ innocent n'avait pas été tué, l'homme, esclave du diable par le péché, n'aurait pas été délivré. Le diable, en même temps qu'il attaquait la chair humaine du Christ qui se montrait, fut pris à l'hameçon de la divinité qui se dissimulait, *quasi hamo divinitate ejus captus est quae latebat.* Car la divinité du Christ fut l'hameçon, la chair fut l'appât, *est enim in Christo hamus divinitas esca autem caro.* La ligne fut la généalogie qu'on lit dans l'Evangile. Et c'est Dieu le Père qui tint la ligne... » — Isidore n'ignore pas que la mort du Christ a été un sacrifice. Il dit (*De fide catholica*, I, 43): « L'apôtre

Digitized by Google

dit que le Christ, qui n'avait pas connu le péché, est devenu péché pour nous. Il veut dire que le Christ s'est fait sacrifice pour nos péchés, *id est sacrificium pro peccatis nostris.* »

Bède, dans les *Variæ quæstiones*, XV, Migne, XCIII, 511, dont l'authenticité contestée est néanmoins probable, écrit : « La première question sur la rédemption est de savoir pourquoi le Seigneur n'a pas racheté l'homme par une seule parole. Voici la solution : si le Seigneur avait décrété d'un seul mot le salut de l'homme, le diable aurait pu se plaindre de ce qu'il employait la force plutôt que la justice, *diabolus conqueri posset eum magis usum dominica potestate quam justitiæ æquitate.* La seconde question est de savoir comment la justice trouve ici son compte. Réponse: parce que le diable... a crucifié le Christ sur lequel il n'avait pas le droit résultant du péché, *in quo peccati jus non habuit*, d'où, à juste titre et en vertu du droit des gens, *merito et jure gentium*, il a perdu ce qu'il possédait en vertu d'une ruse pernicieuse... Quatrième question: Pourquoi le salut n'a-t-il pas pu être réalisé par un ange ou par un homme? Réponse: Il n'a pas pu être réalisé par un homme parce qu'il était impossible à... quelqu'un qui était lié de délivrer celui qui était lié. Il n'a pas pu être réalisé par un ange parce que, quand même celui-ci aurait donné le salut, il n'aurait pas pu procurer la divinité qu'il ne possédait pas... Cinquième question: Pourquoi, pour racheter l'homme (le Seigneur) n'a-t-il pas pris une nature angélique? Parce que le diable se serait plaint de ce que le Seigneur, au lieu d'affronter le combat à armes égales, se serait avancé avec un glaive contre un adversaire qui n'avait qu'un bâton. » — Dans le Commentaire sur les psaumes, *In ps.* LXVIII, Migne XCIII, 845, dont l'attribution à Bède, sans être certaine, est très probable, on lit: « Dieu a permis au diable de mettre la main sur le Christ en qui il ne trouvait rien qui fût à lui, pour qu'il perdît ceux sur qui il avait un droit, *ut perderet illos in quibus verum jus habuit.* »

Digitized by Google

Dans l'homélie incontestée II, 1, XCIV, 138, on lit : (Les Egyptiens qui opprimaient les Israélites symbolisent l'empire cruel sous lequel la puissance de l'esprit mauvais opprimait le genre humain) : *Subjectum sibi genus humanum impia damnatione premebat.* Mais l'agneau immaculé est venu, il a bien voulu être immolé pour nous, il a donné son sang comme prix de notre salut, *dedit sanguinem suum nostræ salutis pretium.* Par une mort transitoire, il a condamné définitivement l'empire de la mort... lui, l'agneau tué alors qu'il était innocent, et a brisé puissamment les forces du lion qui l'avait tué, *leonis qui occiderat vires potenter attrivit.* L'agneau qui enlève les péchés du monde a brisé le lion qui a apporté les péchés au monde... Notre Seigneur et redempteur, en offrant pour nous son corps et son sang comme victimes au Père, a renversé la puissance du diable, *subvertit potentiam diaboli.* » — Dans le commentaire sur Marc, III, XCII, 164 : « Jusqu'à la venue du Sauveur, le diable exerçait un empire mauvais, *male pacato potiebatur imperio...* Le Seigneur a lié le fort... » — Dans le commentaire sur Jean, XIV, XCII, 835: « Le diable n'avait rien dans le Christ... Et, comme si on lui avait dit: Pourquoi meurs-tu, puisque tu n'as pas le péché auquel la mort est due, il ajoute (qu'il a un ordre de son Père). Il avait reçu de son père l'ordre de mourir... Il devait payer la dette de la mort et nous racheter de la mort que nous devions subir, *mortem sine dubio soluturus et nos a morte debita redempturus.* » Dans l'homélie I, 7, XCIV, 44: « Le Verbe s'est fait chair... pour pouvoir lutter pour nous contre l'ennemi et détruire notre mort en mourant et en ressuscitant, *ut... pro nobis contra hostem confligere, nostram mortem moriendo ac resurgendo destruere posset* ».

Bède, cela va sans dire, nous parle du sacrifice offert par le Christ et de la réconciliation des hommes avec Dieu qui en a été le fruit. Voici quelques-unes des formules qu'il utilise: « *Nondum enim obtulerat in passione holocaustum suum* (*In* Marc, I, XCII, 145); Præstolabatur horam in qua seipsum pro

Digitized by Google

salute mundi oblationem Deo et ostiam in odorem suavitatis offerret » (*Ibid.*, XI, p. 244; Qui per id quod salvator est nos salvare a peccatis, per id quod pontifex est nos reconciliare Deo Patri... dignetur... (*Homil.* I, 5, XCIV, 34); « Redemptor noster in carne apparuit ut peccata tolleret » (*Ib.*, II, 9, p. 176); « Ipse verus est agnus qui abstulit peccata mundi, qui sui sanguinis pretio nos a peccatorum servitute redemit » (*Ib.*, II, 11, p. 194).

Alcuin, dans les *Livres carolins*, dont il est l'auteur, II, 28, démontre que la croix est, de beaucoup, supérieure aux images. Au cours de sa dissertation, il écrit ceci: « C'est par le bois de la croix et non par les images qu'est effacé l'ancien crime dont notre premier père s'est rendu coupable en mangeant le fruit de l'arbre; c'est par l'hameçon de la croix et non par une peinture que l'auteur du mal a été pris, *in crucis hamo... criminum auctor captus est*, lorsque, garrotté par la raison plutôt que par la force, par la justice plutôt que par la puissance, *justitia potius quam potentia constrictus*, il a été contraint de vomir la proie qu'il avait dévorée depuis longtemps, *prædam compulsus est evomere.* » — Dans le commentaire sur l'épître aux Hébreux, II, 10, il emprunte à Chrysostome le texte suivant qu'il fait sien: « Le diable a été vaincu par où il a reçu sa puissance; le Christ l'a frappé par les armes dont il frappait le monde, c'est-à-dire par la mort, *arma... hoc est mors, per eo illum Christus percussit.*— Dans le même commentaire, VIII, 2, il émet cette maxime, dont plusieurs textes du pape Léon nous donnent la clef : « *Quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalibus quam sine ulla contagione carnalis concupiscentiæ caro nata in utero... virginali?* » — Ses commentaires scripturaires présentent un bon nombre de formules analogues qui ne nous apprendraient rien de nouveau. Je me borne à mentionner les deux textes suivants du commentaire sur l'Apocalypse qui se trouve dans ses écrits, mais qui est communé-

Digitized by Google

ment attribué à Ambroise Autbert (V, 4): « Hîc Christus leo dicitur quia *diabolum vicit* ; in sequenti versu agnus quia semetipsum offerens mundum redemit » ; VI, 5, il est question du diable): « totum ad perdendum mercatus est mundum. »

Walafrid Strabon parle du droit du diable anéanti par la passion du Christ, *In Jo*, XII, 31: « Nunc per passionem *jure diaboli destructo* mulit *liberabuntur* ». *In Col.* II, 15 (il vient de dire que le Christ a effacé nos fautes par le sacrifice de la croix, uno quippe verissimo sacrificio... quidquid culparum erat... extinxit ; il ajoute) : « Unde ergo accepit diabolus exterius potestatem dominicæ carnis occidendæ, inde interior quæ nos tenebat *potestas ejus occisa est* ». Dans des textes très laconiques, mais dont la clef nous est donnée par les explitions de Léon et de Grégoire, il dit que le Christ nous a délivrés du tribut de la mort auquel nous étions soumis. *In Hebr.* IX, 14 : « Tantum fuit peccatum nostrum ut salvari non possemus nisi Unigenitus Dei *pro nobis moreretur debitoribus mortis ; In Matth.*, IV, 3 : « Sua morte abstulit nostram mortalitatem. » Naturellement, il parle de la réconciliation avec Dieu qui nous a été procurée par la mort du Christ. *In Hebr.*, IX, 22: « Nostra emundatio et Dei propitiatio nobis sine sanguine nulla est. »

Raban Maur, dans le *De laudibus sanctæ crucis*, II, 13, appelle la croix l'autel sur lequel le Christ a été immolé pour notre salut, *in Christo... pro salute nostra in ara crucis immolato;* puis, quelques lignes plus loin, il ajoute que le Christ a détruit l'empire du diable, *ipse principatum diaboli destruxit.* Il dit, II, 18, que le Christ a vaincu le diable sur la croix, *in sancta cruce salvator noster antiquum hostem vicerat.* Dans II, 21, il décrit en ces termes la situation du diable — désigné sous le nom de mort — avant et après la rédemption: « En conséquence de la manducation du fruit défendu,

Digitized by Google

la mort cruelle avala le genre humain tout entier et le mit sous son empire, *suo jure captivavit*. Pour l'arracher au pouvoir de la mort, *ut hoc a potestate ejusdem mortis eriperet*, il a plu à notre rédempteur d'ériger sur terre le bois de la sainte croix. Par la croix, ce que l'ennemi avait avalé à la suite de la faute de gourmandise, il a dû le vomir par l'action de la grâce de la continence, transpercé qu'il a été par la pointe du bois vivifiant, *hoc quod... hostis ille deglutiverat, cuspide ligni vitalis perfossus... evomeret*. De plus, cet esclave infâme, ce voleur perfide a été puni justement pour avoir voulu, contre tout droit, faire acte d'autorité sur une œuvre qui lui était étrangère. » — La pointe de la croix qui perfore le diable est manifestement une réminiscence de l'hameçon dont nous a entretenu Grégoire; et c'est bien de ce pape que Raban Maur s'inspire ici. Comme il arrive plusieurs fois chez Grégoire, notre texte ne fait pas intervenir la conception virginale dans l'œuvre de la rédemption. (Si « la grâce de la continence » fait allusion à la conception virginale, l'allusion est tellement vague que pratiquement elle ne compte pas). Notons aussi que Raban Maur, qui n'ose pas éliminer le diable, a honte de le nommer et qu'il le dissimule en jetant sur lui le voile de la mort.

Pierre Damien nous a laissé sur la rédemption un texte qui est emprunté presque littéralement au pape Grégoire (*Sermo* XLVI): « Le Père tout-puissant le prit à l'hameçon, *Pater eum hamo cepit*, en envoyant à la mort son Fils unique incarné dans lequel, sous la chair passible et invisible, se trouvait la divinité impassible et invisible. Le serpent, au moment où, par l'entremise de ses suppôts, il mordait à l'appât du corps, fut transpercé par l'hameçon de la divinité... Il fut donc pris à l'hameçon de l'incarnation, car en voulant dévorer le corps, il fut transpercé par l'aiguille de la divinité. »

Digitized by Google

CONCLUSION

Les textes du pape Léon relatifs à la rédemption, ceux du pape Grégoire, ceux même de Fulgence ont été l'objet d'amples commentaires. Ces commentaires peuvent légitimement être appliqués aux textes de Césaire, de Cassiodore, d'Isidore et des autres écrivains qui s'inspirent manifestement d'Augustin, de Léon et surtout de Grégoire. Quelques observations sommaires suffisent ici.

Les écrivains à qui nous venons de demander ce qu'ils pensent de la rédemption, nous disent tantôt que le Christ est mort pour nous arracher à l'empire du diable, et tantôt qu'il a voulu nous réconcilier avec Dieu le Père en effaçant nos péchés. En face de ces assertions divergentes, on peut ou bien expliquer la première par la seconde, ou bien les tenir toutes deux pour irréductibles, ou bien ramener la réconciliation avec Dieu et la rémission des péchés à la victoire sur le diable. La première attitude serait légitime si la victoire sur le diable n'était mentionnée que dans des formules fugitives et superficielles. Mais il n'en est pas ainsi, du moins ordinairement. Nombreux sont les textes dans lesquels la destruction de l'empire du diable par la mort du Christ nous est démontrée, expliquée à grand renfort de raisonnements. Et ces raisonnements, que nous jugeons enfantins mais qui semblaient décisifs aux docteurs du haut moyen-âge, ce n'est pas seulement dans les sermons populaires que nous les rencontrons, ils se présentent aussi dans les livres écrits pour les moines comme sont les *Morales* du pape Grégoire et les *Sentences* d'Isidore. Dans ces conditions, l'impartialité nous oblige à reconnaître que la destruction de l'empire du diable, considérée comme but de la rédemption, a été une doctrine admise jusqu'au XII^e^ siècle.

Digitized by Google

Reste à savoir si, parallèlement à cette conception archaïque, la doctrine actuelle de la rédemption a été formulée ou, du moins, ébauchée. L'hypothèse ne peut être rejetée *a priori*. Sans doute, les deux théories s'excluent mutuellement; mais la dogmatique chrétienne contient un certain nombre de données inconciliables que le croyant accepte néanmoins en mettant sur le compte de l'infirmité humaine l'impossibilité de les accorder. C'est ce que Bossuet appelle « tenir les deux bouts de la chaîne ». Donc, les mêmes docteurs qui ont expliqué la rédemption par la victoire du Christ sur le diable, ont pu la concevoir comme une expiation destinée à nous réconcilier avec Dieu en effaçant nos péchés. C'est aux textes à décider. Or les textes qui nous parlent de réconciliation avec Dieu, de rémission des péchés, quand ils ne sont pas jetés en passant et sans aucune explication, se présentent à nous incorporés dans la description de la défaite infligée au diable par le drame du calvaire. On peut, pour servir les intérêts de l'apologétique, les isoler au moyen d'un découpage habile. Mais cet artifice ne change rien à la réalité. Quand les docteurs du haut moyen-âge mentionnent la réconciliation, la propitiation, la rémission des péchés opérées par la mort du Christ, leur but est de nous faire connaître le résultat ultime de la victoire remportée par le Christ sur le diable ; ils veulent compléter le tableau de cette victoire, non le corriger. Et la conclusion qui se dégage de notre enquête est que, d'Augustin à Anselme, la théorie de la rédemption par la destruction de l'empire du diable a régné sans rivale dans l'Eglise latine.

Sans rivale, mais non sans déformations. Grégoire lui a fait subir une amputation grave à la suite de laquelle le diable a perdu son empire sur nous, non pour avoir mis à mort un fils de vierge exempt, comme tel, du péché originel, mais pour s'être attaqué à la divinité. Cette retouche a été signalée. Un sermon de Fauste nous en présente une autre que je n'ai pas mentionnée, mais dont je dois parler maintenant. Commençons par rapporter le texte (Appendice des sermons d'Au-

Digitized by Google

gustin, *Ser.* CLXI, 2). Fauste vient de décrire la descente du Christ aux enfers. Il vient de nous montrer la mort ne trouvant pas dans le Christ de quoi le retenir, *in eo invenire non potuit quod teneret*, et rencontrant son maître dans celui qu'elle prenait pour son débiteur, *quem debitorem suum putabat, exactorem potius experta est.* Il ajoute: « Notre Seigneur aurait pu terrasser l'ennemi du genre humain par sa seule majesté sans l'humiliation de son incarnation, sans le combat de sa passion. Mais l'homme qui... avait encouru l'esclavage par sa faute, *incurrerat servitutem*, ne devait pas être délivré par la violence, mais racheté par la miséricorde, *non violentia liberandus fuit sed misericordia redimendus...* Il eût été injuste de relever malgré lui celui qui était tombé volontairement, *injustum erat ut erigeretur invitus.* Il était plus juste, *æquius*, et plus salutaire que celui qui s'était laissé entraîner par le diable à la mort, par la voie de l'orgueil, fût appelé par Dieu à la vie par la voie de l'humiliation... »

On reconnaît sans peine la théologie traditionnelle dans ce morceau qui nous parle de l'ennemi du genre humain et de l'esclavage dans lequel il tient les hommes, qui nous montre le Seigneur s'apprêtant à le terrasser et pouvant arriver à ce but par deux voies dont l'une seule est conforme aux exigences de la justice. Mais où est le piège tendu au diable? Où est l'abus de pouvoir commis par ce personnage ? Ces pièces si importantes de la doctrine traditionnelle ont été supprimées par défaut d'emploi. Supprimée aussi la justice dont se préoccupait la tradition, c'est-à-dire la justice due au diable. Car la justice qu'on nous sert ici est celle avec laquelle l'homme doit être traité, *injustum erat ut erigeretur invitus;* c'est une justice inconnue jusqu'ici, et ce n'est pas la justice traditionnelle. En face de ce texte de Fauste, le critique dit avec le vieux patriarche: « La voix est la voix de Jacob, mais les mains sont les mains d'Esaü. » Mais ce texte est isolé.

Digitized by Google

Voilà où en est, à la veille du XII^e^ siècle, la théologie de la rédemption dans l'Eglise latine. Elle fait quelques infidélités à Augustin et à Léon; mais elle n'ose s'affranchir de leur tutelle. Elle attend que viennent l'émanciper les deux princes de la métaphysique chrétienne au moyen âge.

Hippolyte GALLERAND.

Digitized by Google

El-Hallâdj et le panthéisme

à propos de deux livres récents [1]

La présente étude n'est pas, à proprement parler, un compte rendu: on ne peut guère songer à présenter dans cette Revue une analyse intégrale de ces deux ouvrages (2), volumineux, touffus, éminemment techniques, où défilent presque toutes les questions d'ordre religieux, mystique, philosophique, lexicographique, agitées dans l'Islâm non seulement au temps d'El-Hallâdj, mais, subsidiairement, avant et après lui. Il n'est guère possible non plus, sans de perpétuelles redites, de les analyser séparément: car ils touchent aux mêmes questions et gravitent autour d'un même objet (cf. T, Préface, p. 1, l. 1), qu'on pourrait appeler le problème d'El-Hallâdj. Nous allons donc nous attacher exclusivement à mettre en relief ce problème capital et à esquisser une critique de la solution qu'en propose l'auteur.

Le problème d'El-Hallâdj est celui de son hétérodoxie. Il a reçu à travers les âges, dans le monde musulman, les solutions

(1) Louis Massignon, Thèses pour le doctorat ès lettres :
1° Thèse principale : *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour-al-Hallâj, martyr mystique de l'Islâm, exécuté à Bagdad le* 26 *mars* 922 ; étude d'histoire religieuse, avec XXVIII planches et un Index. XXXI + 942 + 105 pp. Paris, Geuthner, 1922 ;
2° Thèse complémentaire : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 302 + 104 pp. Paris, Geuthner, 1922.
Pour plus de brièveté, nous désignerons par la lettre P, initiale du mot Passion, la thèse principale, et par la lettre T, initiale des deux mots Termes techniques, la thèse complémentaire. L'initiale M. désignera M. Massignon.

(2) M. Ladreit de Lacharrière en a donné une analyse suivie dans le *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, novembre 1923.

Digitized by Google

les plus diverses, dont la gamme va de l' « infidélité » absolue jusqu'à l'éminente sainteté. M. fait une revue si minutieuse et si complète non seulement de toutes ces interprétations mais de tous les auteurs, séparés souvent par d'imperceptibles nuances, de tous les textes, de tous les témoignages, que ces interprétations divergentes apparaissent dans son livre à peu près sur un même plan. Mais en fait, dans l'Islâm, l'interprétation péjorative l'emportait de beaucoup: les apologistes s'en tenaient généralement à plaider les circonstances atténuantes; presque tous les docteurs qualifiés, hérétiques ou orthodoxes, juristes, théologiens ou philosophes, s'accordaient à reconnaître la légitimité de la condamnation (P 352, l. 18 et n. 1); et nos orientalistes s'étaient bornés à enregistrer cette opinion dominante. El-Hallâdj était donc resté jusqu'ici le type achevé de l'impie extravagant, du mystique sacrilège, qui, au sortir du ravissement extatique, l'esprit affolé par la prodigieuse vision, le cœur enflé d'un monstrueux orgueil, criait ce blasphème épouvantable: « Anâ'l-haqq, Je suis la Vérité! », c'est-à-dire « Je suis Dieu! » Il apparaissait dans l'Islâm comme le Satan du mysticisme (1), plus lapidable que Satan qui, en s'élevant au-dessus d'Adam, et en refusant avec insolence de se prosterner devant cette créature faite de boue (2), n'avait pas songé du moins à s'identifier avec le Dieu Unique.

M. s'inscrit en faux contre ce jugement de flétrissure. Pour lui, El-Hallâdj « présente le type achevé des vocations mystiques » inspirées « par la méditation du Qoran et l'intériorisation d'une vie cultuelle humble et fervente » (T 279 l. 21 à 23). Il marque l'apogée du mysticisme musulman orthodoxe (3). Sans inventer de toutes pièces aucune doctrine essen-

(1) Cf. L. Massignon, *Ana al Haqq*, étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques, article de la revue *Der Islam*, 1912, p. 251, n 1.

(2) Qoran, VII, 10-12 ; XV, 26-35, etc.

(3) Notons qu'en 1912, dans son article cité ci-dessus, M. déclarait incompatible avec l'enseignement du Qoran la doctrine hallâdjienne de l'union mystique. « Certains versets isolés, écrivait-il, pourraient l'étayer, mais l'ensemble du

Digitized by Google

tielle, il a parachevé l'œuvre encore imparfaite de ses prédécesseurs et de ses maîtres orthodoxes, les Hasan el-Baçrî et les Mohâsibî, les Sahl et les Djonaïd (1). « Son originalité, c'est la cohésion supérieure des définitions groupées, et la fermeté d'intention maîtresse qui l'a mené jusqu'à l'affirmation publique, au prix de sa vie, d'une doctrine que ses maîtres n'avaient pas osé rendre accessible à tous » (T 279 l. 11). C'est aussi, subsidiairement, « l'ordre particulier de préséance réelle où les problèmes, comme la création, l'expiation, le jugement... sont abordés et résolus » (P 463 l. 19 à l. 22). Après lui commence, pour s'acheminer par étapes successives vers une doctrine de plus en plus hétérodoxe, la décadence, la « décomposition » du grand mouvement mystique de l'Islâm (T 284 l. 4; Conclusion, pp. 284 à 286).

Les deux livres de M. visent donc avant tout à la révision du procès d'El-Hallâdj; à la réparation d'une erreur judiciaire commise au x^e^ siècle par une haute cour de caractère à la fois religieux et politique, prononçant une sentence d'excommunication et de mort généralement ratifiée depuis par la tradition musulmane; à une apologie, qui va jusqu'au panégyrique, de la doctrine mystique et de la foi orthodoxe d'El-Hallâdj.

La question ainsi posée, quel est le point vif du débat? A quel critère pourra-t-on reconnaître qu'un mystique musulman est orthodoxe ou ne l'est point?

Sans doute, on interrogera d'abord ses actes, ses mœurs, ses règles de conduite. Ainsi fait M.: El-Hallâdj, dit-il, « est un *moû'min* qui continue à observer avec fidélité et ferveur

Qoran la condamne. » (253 ; cf. le contexte). « En Islâm, ajoutait-il, la théorie du *holoûl* (c'est-à-dire de l'incarnation en l'homme de l'Essence divine; cf. P 372 l. 11 ; 527 l. 17), directement opposée à celle de la révélation coranique — ne pouvait être qu'excommuniée » (253 l. 18). La pensée de l'auteur a donc, depuis, notablement évolué sur certains points, et avec une parfaite franchise il en fait plus d'une fois l'aveu. Nous nous bornons, comme il sied, à la prendre telle que nous la trouvons dans ses deux derniers ouvrages.

(1) T 279 l. 6 à l. 15 ; cf. 284 l. 5 à l. 9 (prédécesseurs en général) ; T 274 l. 24 et 275 l. 16, l. 22 et suiv.; 277 au bas (Djonaïd) ; P 467 dern. l. et 468 l. 1 (Hasan, Sahl, Djonaïd) ; P 540 l. 7 ; 618 l. 1 et suiv.; 707 au bas ; 723, 758 (Mohâsibî) ; P 830 l. 17 (Hasan et Mohâsibî).

Digitized by Google

tous les devoirs d'obligation de l'Islâm, c'est un *moslim*, fidèle citoyen de la communauté musulmane, qui se plie aux lois temporelles de l'Etat » (1); « très fidèle aux stricts préceptes de la loi sunnite, il était, pour les rites sujets aux controverses des écoles, *tutioriste;...* il suivait sur les points discutés la solution la plus rigide » (P 70 l. 21 à l. 25).

Mais les actes et les maximes ne sont que l'extériorisation des sentiments. Ne suffira-t-il donc pas de remonter aux sentiments, que les actions, les paroles, les écrits, expriment ou décèlent, pour dégager « l'intention maîtresse de la doctrine, son dessein, son but » (2), et pour trancher, après confrontation de cette *intention* maîtresse avec celle de l'Islâm sonnite, la question d'orthodoxie? M. paraît l'avoir cru tout d'abord; car dès la première page de la Préface de P, voici comment il définit l'objet du livre : « L'exposé de ses origines historiques (il s'agit de la légende hallâdjienne) montrera quelle personnalité en a été le sujet, et la traduction de ses œuvres permettra de reconstituer sa doctrine de l'*amour* mystique et du *sacrifice* réel » (P XI l. 13 à l. 16). Certes, la sincérité de l'amour mystique chez El-Hallâdj, la véhémence de son enthousiasme extatique, ne sauraient faire aucun doute. L'un des principaux mérites de M. est d'avoir accumulé sur ce point, comme sur les autres d'ailleurs, une telle masse de documents que le lecteur est tenté de s'en déclarer accablé. Mais la pureté, l'intensité de ces sentiments surhumains, n'ont jamais été l'apanage exclusif d'une église ou d'une secte, et ne sauraient fournir, dans aucune religion, un critère d'orthodoxie. Même la résignation absolue aux décrets de la volonté divine, ce sentiment que l'on pourrait être tenté de proposer comme caractéristique de la foi musulmane, est-il plus spécifiquement sonnite que kharédjite ou chi'ite? Pour trouver un

1) P 69 l. 6 à l. 10 ; cf. 250 l. 17 à l. 19 ; 251 l. 2 à l. 5 ; 758 l. 2 à l. 5 ; 717 l. 15 et 16 ; 830 l. 16.

2) P 463, 3e av.dern. l. M. ajoute : « Or, c'est ceci même qui seul nous importe, en définitive : ce vers quoi nous allons ».

Digitized by Google

critère décisif d'orthodoxie, il faut donc de toute nécessité, par delà les actes et les sentiments, aller jusqu'aux idées, jusqu'aux dogmes; et le dogme que semblait menacer directement la formule la plus représentative de la doctrine hallâdjienne, « Anâ'l-haqq », c'était évidemment le dogme par excellence de l'Islâm orthodoxe, celui de l'unité de Dieu, de sa transcendance absolue. *Monothéisme ou panthéisme*, telle est l'alternative à laquelle, en fin de compte, se réduit essentiellement le problème d'El-Hallâdj. Peu importe que le tribunal appelé à le juger n'ait point posé la question en ces termes: nous verrons plus loin les raisons pour lesquelles il ne pouvait être en état de le faire. Incapable de dégager et de formuler le principe dangereux, dont il n'avait qu'un obscur sentiment, il se rabattit à en incriminer certaines conséquences. Mais ce qu'il visait, vaguement, n'était-ce pas, en somme, la tendance panthéiste? Tel est, en tout cas, le sentiment des générations suivantes, de plus en plus explicite à mesure que se précise la notion de panthéisme. L'auteur lui-même, au surplus, ne s'est pas mépris réellement sur ce point, en dépit de la phrase liminaire que nous avons citée, et où il n'était question, ce semble, que de sentiment: soit que dans cette phrase sa plume ait trahi quelque peu sa pensée, et qu'au lieu de « la doctrine de l'*amour* mystique » il faille lire tout au moins, comme dans la Conclusion de T (284 l. 6), la doctrine de « l'*union* mystique », soit qu'au cours de la rédaction de ses deux livres, échelonnée sur une dizaine d'années, les considérations qui précèdent aient agi peu à peu, plus ou moins clairement, sur son esprit, c'est bien, en fin de compte, autour de ce dogme fondamental, le monothéisme absolu, qu'il a concentré sa défense de l'orthodoxie hallâdjienne. Il la développe assez abondamment, sinon dans une argumentation continue et méthodiquement ordonnée, du moins, suivant sa manière habituelle, en procédant par touches successives, à mesure que, dans une discussion sur un point particulier, à propos d'un texte, d'un terme technique, une nouvelle occasion se présente

Digitized by Google

de remettre sur le tapis cette question du panthéisme, ou comme il dit souvent, du « monisme » (1). Mais voyons s'il a poussé dans cette voie jusqu'au cœur de la question.

Recueillons d'abord, à travers le texte même de M., les formules hallâdjiennes les plus caractéristiques. L'extatique peut parvenir à « l'union immédiate avec l'essence divine » (P 61 l. 4; 62 l. 1). Il n'est pas arrivé au terme « tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence » (P 517 l. 16). Dès qu'il y est arrivé, « c'est Dieu qui fait tout en lui, lui n'est plus rien (P 522 n. 8); et El-Hallâdj s'écrie: « Voici que « Toi » c'est « moi », en tout! » [P 517 l. 23 (Tâwasîn 134)]. « Mon essence est bue, consumée... » (P 525 l. 1); etc. — Ces formules ne semblent-elles pas marquées, profondément, au coin du panthéisme? Rien d'étonnant dès lors qu'El-Hallâdj se soit arrogé le droit inouï non seulement d'interpréter, de paraphraser et d'interpoler librement le texte qoranique en y ajoutant de son propre fond, « comme si Dieu, auteur du livre inspiré, venait reprendre et développer Sa pensée » (P 245 l. 5), mais de parler de Dieu à la première personne (P 7 n. 1), comme Dieu lui-même: de dire « Je » au lieu de « Il »! C'est cette prétention, naturellement taxée de monstrueuse et de sacrilège par l'Islâm traditionnel, qui est venue prendre corps dans sa formule célèbre « Anâ'lhaqq, Je suis la Vérité (ou plutôt: le Véritable) », c'est-à-dire « Je suis Dieu »! Ce mot, « dont toute la tradition théologique musulmane a fait le symbole de sa doctrine sur l'union mystique » (P 62 l .7; cf. 353 l. 17 à l. 21) (2), la résume si fidèlement, que nous n'avons pas à nous embarrasser ici d'examiner si l'on peut douter, peut-être (cf. P 62 l. 6), qu'il l'ait réellement prononcé.

(1) Notons que le vocable « monisme », en faveur aujourd'hui, prête à l'équivoque : le matérialisme, par exemple, n'est-il pas en un sens, lui aussi, un monisme ? Pourquoi substituer ce terme générique et ambigu au terme spécifique de panthéisme ? Sans doute, l'acception de ce dernier terme reste un peu flottante, aujourd'hui encore, chez certains auteurs ; mais elle comporte, nous allons le voir, une définition aussi précise que le terme monisme et plus topique.

(2) L. Massignon, article cité de la revue *Der Islam*, p. 250, l. 1 : « Il y a unanimité, dans les textes historiques et légendaires, pour attribuer cette formule... à Al Hallâj ».

Digitized by Google

Dans toutes ces formules, pourtant, M. se refuse à reconnaître la moindre trace d'une tendance panthéiste. El-Hallâdj, déclare-t-il, ne se lasse pas d'affirmer « la pure transcendance divine » (P 116 l. 22; cf. 116 l. 13; 61 av.-dern. l.). « Le mode d'opération de l'union mystique » hallâdjienne « est transcendant » (P 529 l. 4): c'est « une visite de Dieu à son image » (P 62 l. 3). Après avoir cité cette sentence d'El-Hallâdj: « Le *tawhîd* » (c'est-à-dire la proclamation de l'unité divine), « c'est que tu te réduises à ton unité en proclamant celle de Dieu, et qu'ainsi ce soit Dieu qui te fasse témoin de toi-même! », il ajoute: « Cette sentence est aussi fortement anti-panthéiste que possible: elle fait affirmer par Dieu même l'immortalité personnelle de sa créature, image réelle de son Unité, unité distincte, substance simple, monade » (P 327 l. 6 à l. 12). « L'unité divine, dit encore l'auteur, n'a pas pour résultat de détruire la personnalité du mystique... en la dissociant par l'ivresse extatique; elle la perfectionne, la consacre, la divinise et en fait son organe libre et vivant » (P 117 l. 1) Enfin, résumant telle qu'il la comprend la conception hallâdjienne de l'union mystique, « de la consommation du sujet en son objet »: « Le fait capital de cette exposition, dit-il,... c'est qu'elle définit sa réalité comme une *identification intermittente*,... une vivification instantanée et transcendante du sujet » par l'objet, « une *touche* se surimposant en lui comme l'oscillation, la pulsation, la sensation ou la conscience; — sans jamais se fixer normalement dans le cœur, pour un sujet humain donné, ici-bas. En cela l'œuvre hallâdjienne est une apologétique vraiment transcendante de la religion; elle entame au nœud même de leurs origines, au fond de la personne humaine en acte, les deux panthéismes qui ont rongé l'Islâm mystique: le monisme pragmatique des illuminés, Noseïris et Qarmathes, — et le monisme logique des philosophes hellénisants. L'un erre dans les *oueds* desséchés de la recherche, l'autre se noie dans les océans de la réflexion. L'un confond l'unité concertée de l'univers avec l'acte pur du Dieu unique, l'autre

Digitized by Google

identifie le réel transcendant avec la réalité de chaque chose » ; et en note : « Ouvaroff : Vulgus omnia vult deos esse, philosophus Deum esse omnia (*Nonnos*,... 1817, p. 24) » (P 915 l. 11 et suiv.) — En somme, si je comprends bien ce passage capital mais malheureusement un peu flou, M. oppose le monothéisme mystique hallâdjien à deux formes de panthéisme, résumées dans la formule latine ci-dessus, opposées l'une à l'autre, et entre lesquelles le monothéisme musulman, dont El-Hallâdj serait le champion, aurait eu à chercher, et aurait su trouver, un juste équilibre.

Commençons par examiner si c'est bien en ces termes que la question du panthéisme se posait dans l'Islâm, en particulier au temps d'El-Hallâdj.

Le panthéisme, sous telle ou telle forme déterminée, peut entraîner certaines conséquences pragmatiques; il peut offrir aussi avec la logique certains rapports. Mais le panthéisme en lui-même ne saurait être ni d'ordre pragmatique ni d'ordre logique: il est, par essence, d'ordre ontologique. Il consiste à trancher par l'affirmative cette question: *Tous les êtres ne sont-ils, au fond, qu'un seul et même Etre?* Or, à cette question, il n'y a pas, en réalité, deux manières de répondre affirmativement: soit en déclarant que tout est dieu (omnia esse deos), soit en déclarant que Dieu est tout (Deum esse omnia). Seule la seconde de ces deux formules est vraiment panthéiste : seule elle affirme l'existence d'un Etre unique. Quant à la doctrine énoncée par la première, elle affirme, au contraire, l'existence d'une multiplicité d'êtres irréductible et indéfinie: c'est plutôt un polythéisme universalisé, un pluralisme absolu, et par conséquent l'antipode du panthéisme tel qu'à bon droit on l'entend généralement aujourd'hui, c'est-à-dire dans le sens de la seconde formule (1); notons que la citation d'Ouvaroff rapportée par M. attribue cette conception polythéiste au vulgaire et n'en fait même pas une doctrine philosophique.

(1) Le terme panthéisme, inconnu des scolastiques, apparaît au début du XVIII[e] siècle, avec un sens qui reste mal défini jusque vers la fin du XIX[e], et

Digitized by Google

Je doute que l'on puisse trouver dans l'histoire de la pensée philosophique ou religieuse au sein de l'Islâm un système qui corresponde réellement à cette première formule. En tout cas, même si nous admettions, comme paraît le faire M., que telle fut vraiment la doctrine des Qarmathes et des Noçaïris (P. 566, n. 2 ; cf. 508), ce qui, dans l'état actuel de nos connaissances, reste au moins fort douteux, nous n'aurions pas ici à en tenir compte. D'abord, parce qu'une telle doctrine n'aurait pas influé sur celle d'El-Hallâdj, qui lui est diamétralement opposée : elle n'aurait pu lui suggérer l'alternative du monothéisme et du panthéisme proprement dit ; ensuite parce que, sans aucun doute, El-Hallâdj n'a pas même pu connaître la doctrine philosophique de ces sectes secrètes, d'ailleurs récentes, doctrine ésotérique, jalousement réservée aux initiés du degré le plus élevé.

Mais si nous n'avons pas à faire état de ce système prétendument panthéiste, qui répondrait à la première formule, par contre j'en discerne deux, d'une importance capitale, qui s'apparentent, semble-t-il, à la seconde, au panthéisme proprement dit, car ils tendent plus ou moins, par deux voies différentes et même opposées, à faire de Dieu l'Etre unique. Je veux parler du système des *falâcifa* ou philosophes hellénisants, continuateurs des alexandrins. Ibn Sînа (Avicenne), Ibn Thofaïl, Ibn Rochd (Averroès), etc., et du système des *motakallimîn* (théologiens), ach'arites, auxquels, sur le point principal, se rattache El-Ghazâlî. Déterminons exactement le rapport de ces deux systèmes au panthéisme proprement dit ; c'est un point qu'ont négligé les historiens de la philosophie musulmane (1).

qui oscille de l'une à l'autre des deux formules en question, bien qu'en général la seconde acception l'emporte. Les théologiens et les philosophes de l'école éclectique ont fait de ce terme un véritable abus : ils appelaient panthéiste, afin de pouvoir la frapper d'une condamnation sommaire au nom du monothéisme, imposé à titre de postulat par le prétendu consentement universel de l'humanité, toute doctrine s'écartant quelque peu des placita fondamentaux de leur métaphysique : Dieu personnel, création ex nihilo, âme humaine conçue comme une substance simple et soumise à rémunération dans une vie future. Une telle imprécision dans la définition du terme panthéisme est devenue inadmissible.

(1) Dès 1909, nous avons posé et brièvement résolu la question en ce qui

Digitized by Google

Pour les falâcifa, Dieu est l'Etre Nécessaire, d'où toutes choses découlent nécessairement en vertu de son essence, à travers une immense hiérarchie descendante d'émanations successives. Il n'est pas, comme pour Descartes par exemple, ou pour Leibniz, l'Etre Parfait : il est plus que parfait, il est au-dessus de la perfection (fawqa 'l-kamâl) ; pour parler le langage scolastique, toutes les « perfections » ne sont en lui que « d'une manière éminente » : aussi n'a-t-il pas d'attributs positifs, mais seulement des attributs négatifs (exemption de toutes les imperfections) et des attributs relatifs (relations des êtres à Lui). Cet Etre Ineffable est la première hypostase d'une Trinité : car de l'indéfectible et débordante surabondance de sa nature émane directement, de toute éternité, un seul être, une autre hypostase, également immuable, l'Intellect divin ou Verbe divin, lieu de toutes les *formes* ou *Idées*, et de cette seconde hypostase émane la troisième, l'Esprit divin ou Ame divine : la seconde étant d'ailleurs inférieure à la première, puisqu'elle admet une multiplicité, celle des Idées, et la troisième inférieure à la seconde, puisque l'Ame peut seulement sentir plus ou moins confusément ce que pense clairement l'Intelligence. De ce Verbe divin et de cette Ame divine émanent à leur tour, de proche en proche, d'une part les Intellects des sphères célestes, d'autre part leurs Ames et aussi leurs corps, jusqu'à l'Intellect actif et à l'Ame du monde sublunaire, d'où émanent finalement, en cascades successives, tous les êtres du monde sublunaire, jusqu'à la matière première, dernière ondulation en laquelle le flux de cette émanation universelle vient expirer sur le seuil du néant. Le point qu'il nous importe le plus de mettre en lumière, c'est que tout ce mouvement de « descente » à partir du Dieu ineffable a lieu par un processus nécessaire. Dieu n'est pas libre, car pour ces disciples d'Aristote la liberté, même chez l'homme, est une imper-

concerne les falâcifa : *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, p. 28, n. 2. Cf. *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*... Paris, 1923, p. 91, n. 1.

Digitized by Google

fection : elle provient d'une infirmité de l'intelligence laissant place à une hésitation entre deux partis dont une intelligence adéquate saurait mesurer l'inégale valeur. Tout ce qui est résulte nécessairement de l'essence divine. Nous appellerons donc pour le moment cette doctrine un *panthéisme essentialiste*, sous réserve d'examiner tout à l'heure si elle mérite pleinement le nom de panthéisme.

En réaction contre un tel système, objet d'horreur pour le monothéisme musulman, les motakallimîn ach'arites, fondateurs de la théologie musulmane orthodoxe, s'efforcèrent d'échafauder un système rival qui en prendrait le contre-pied tout en restant, à la rigueur, acceptable pour la raison humaine. Ils en empruntèrent les matériaux, eux aussi, à l'inépuisable entrepôt de la philosophie hellénique : l'atomisme grec les leur fournit. Ils commencèrent par élaborer une cosmologie très justement appelée par les historiens musulmans « système du déchirement de la nature », atomisme radical qui pulvérise l'être, l'espace, le temps, le mouvement, en atomes d'êtres, atomes d'espace, atomes de temps, atomes de mouvement. Aucun atome, d'un ordre quelconque, ne peut durer par lui-même plus d'un atome de temps : d'où nécessité d'une intervention incessante de la Volonté divine, nécessité d'une « création continue » (1) pour les conserver, pour les remplacer, ou encore pour les détruire, car si le concours divin, pendant un moment, venait à leur faire défaut, ils ne pourraient d'eux-mêmes ni subsister ni s'anéantir. Les moments du temps sont indépendants les uns des autres : aucune loi dans la nature, impossibilité de prévoir l'avenir; liberté absolue de Dieu, c'est-à-dire en somme caprice absolu de la Volonté divine: en dehors d'elle, aucun agent réel, aucune cause seconde. Dieu, à chaque moment, est la cause unique et immédiate de toutes choses sans exception : substances, accidents, actions

(1) A peine est-il besoin de signaler ici tout ce qu'à son tour Descartes empruntera au système ach'arite.

Digitized by Google

apparentes des différents êtres, volitions humaines, prétendus effets de ces volitions (1).

Ainsi, pour éviter une forme de panthéisme qui, dérivant tout de l'Essence immuable de Dieu, excluait toute intervention libre de sa Volonté dans la production et la marche de la nature, le monothéisme musulman tombe de Charybde en Scylla : il se jette à une autre forme de panthéisme, un *panthéisme dynamique*. Dieu ne cesse d'être l'unique Essence que pour devenir l'unique Agent, et par conséquent encore, ce semble, l'unique réalité.

Mais ce danger du panthéisme essentialiste, que cherchait à fuir la théologie orthodoxe, jusqu'à quel point était-il réel ? Nous n'avons pas ici à examiner si la religion musulmane, pour qui s'ouvre un abîme entre le Créateur et la créature, eût pu s'accommoder du système des falâcifa, avec ses moyens termes échelonnés : hypostases divines, Intellects et Ames des sphères célestes, etc. Mais ce système, doit-on, à proprement parler, le taxer de panthéisme? Les falâcifa le dénient et, ce me semble, à bon droit. Demander, disent-ils, si Dieu et tous les êtres ne forment qu'un seul et même être, c'est formuler une question dépourvue de sens. Les notions d'unité et de pluralité sont d'ordre imaginatif, sensitif, spatial : elles signifient réunion et séparation de parties dans l'espace. Tirées des corps, elles ne sont applicables qu'à des corps, nullement aux essences *séparées de toute matière*, c'est-à-dire purement spirituelles, telles que les hypostases divines, les Intellects des sphères, l'Intellect actif. Si, en parlant de ce qui est immatériel, nous sommes bien obligés de nous exprimer soit au singulier soit au pluriel, de dire *une* hypostase ou *des* hypostases, *l'*Intellect ou *les* Intellects, c'est par une imperfection du lan-

(1) Par exemple, expliquent les achcarites, dire qu'un homme écrit, cela signifie simplement que Dieu crée quatre accidents successifs : volonté de mouvoir la plume, faculté de la mouvoir, mouvement de la main, mouvement de la plume ; et c'est par une pure illusion, fondée sur la répétition et due à l'habitude (Hume développera cette théorie), que nous imaginons entre ces accidents un lien de causalité transitive.

Digitized by Google

gage humain, créé pour énoncer des besoins et des représentations d'ordre matériel. En réalité, l'immatériel n'est ni un ni plusieurs. Il ne faut donc voir dans la question du panthéisme qu'une question *indiscrète*, c'est-à-dire mal posée par manque de *discernement*, une question qui faute de faire une *distinction* essentielle (ici, la distinction de l'incorporel et du corporel), implique une contradiction et ne permet de répondre ni par oui ni par non (1). — Dans cette réponse des falâcifa à l'accusation de panthéisme, gardons-nous de ne voir qu'une échappatoire, un simple expédient, commode pour écarter tant bien que mal une conséquence dangereuse de leurs principes. Cette réponse découle, au contraire, de leurs principes les plus généraux : Incorporalité des essences supérieures ; caractère sui generis du processus appelé émanation, par lequel toutes ces essences s'engendrent l'une l'autre hors de l'espace, sans s'extérioriser, sans se diviser; enfin nécessité de la raison pure, de l'intuition rationnelle, pour saisir ce processus, et incapacité de la raison raisonnante ou entendement discursif, toujours plus ou moins esclave de l'imagination, à en couler la représentation dans les moules du concept, de la pensée *logique* (2).

La falsafa n'est donc pas, à proprement parler, un panthéisme, un « monisme », et encore moins peut-on la qualifier de « monisme logique » : le système logique, c'est-à-dire la hiérarchie de concepts que cette philosophie met en œuvre, et qui frappe au premier abord, n'en est que l'aspect extérieur, l'expression symbolique, accessible à la faible raison raisonnante, et qui cache, qui altère en l'exprimant, la réalité profonde.

Mais le système ach'arite, lui non plus, n'est pas un panthéisme véritable: ni d'intention, puisque s'il a péché, ce

(1) Pour la même raison, il est également absurde de demander si dans l'extase l'intellect du mystique et celui de Dieu se réduisent ou non à l'*unité*.

(2) Voir, par exemple, Ibn Thofaïl, *Hayy ben Yaqdhân*, éd. et trad..., par Léon Gauthier, Alger, 1900, pp. 91 à 101 de la traduction.

Digitized by Google

n'est, précisément, que par l'outrance d'un ardent monothéisme ; ni même de fait, puisqu'il défend jalousement tous les dogmes du monothéisme orthodoxe : volonté absolue de Dieu, création ex nihilo, etc., qui sont la monnaie de ce dogme fondamental : la transcendance absolue de Dieu. Si dans un tel système le monde ne conserve guère qu'une ombre d'existence, il la conserve du moins *en dehors* de l'Essence divine : sans rapport logique, sans lien nécessaire avec cette Essence transcendante, sa précaire et quasi-fantomatique réalité, à chaque instant, par le caprice, toujours révocable, de l'omnipotente Volonté, est soutenue au-dessus du néant et au-dessous de Dieu, maintenue à la fois hors de l'un et de l'autre. Pour inconsistant qu'il puisse paraître, cet univers falot ne s'absorbe pas en Dieu : il ne forme pas avec Lui un seul et même être.

Cependant ,on ne peut méconnaître en l'un et l'autre de ces deux systèmes opposés une orientation dans le sens du panthéisme, orientation qui nous autorise à les qualifier, sinon de panthéistes, du moins de panthéistiques ; et c'est seulement sous ces deux formes atténuées qu'apparaît dans l'Islâm la question du panthéisme. Auquel de ces deux systèmes plus ou moins panthéistiques pourrait-on rattacher la doctrine d'El-Hallâdj ?

Ni à l'un ni à l'autre, assurément. Et la raison en est patente : on peut la réduire à une question de dates. Au temps d'El-Hallâdj, mort en 922, le problème du panthéisme n'est pas encore posé, dans l'Islâm, d'une manière explicite. Qui l'eût posé ? Ce ne pouvait être les théologiens ach'arites : au moment où le futur martyr achevait de fixer sa doctrine (de 906 à 908 : voir P 115, cf. 11 l. 17 à l. 20) et allait connaître les persécutions, El-Ach'arî n'avait pas encore entrevu son propre système ; il devait demeurer fidèle aux doctrines de la secte mo'tazilite jusqu'en 913, année de la seconde et définitive arrestation d'El-Hallâdj. D'ailleurs, ce ne sont pas les théologiens, même les théologiens à tendance plus ou moins pan-

Digitized by Google

théistique comme les ach'arites, qui pouvaient les premiers dans l'Islâm concevoir et poser avec une suffisante netteté un problème ontologique aussi abstrus que celui du panthéisme, seul un disciple des alexandrins, un faïlaçouf, devait en être capable, et non point, sans doute, dès les débuts de la falsafa. Or, si le premier en date des falâcifa, El-Kindî (m. en 870), vivait longtemps avant l'époque où se fixèrent les grandes lignes de la mystique hallâdjienne, ce n'est pas dans ses écrits, maigre répertoire de formules sèches et superficielles, qu'un tel problème pouvait être expressément énoncé. Le second, El-Fârâbî (m. en 950), déjà postérieur à El-Hallâdj, ne semble pas, lui non plus, l'avoir nettement posé. Quant à Ibn Sîna (Avicenne), il ne devait naître que soixante ans après la disparition d'El-Hallâdj.

Le problème d'El-Hallâdj est donc un problème mal posé, un pseudo-problème. On a toujours demandé: « El-Hallâdj est-il panthéiste *ou* monothéiste? en d'autres termes: Dieu est-il, selon lui, immanent *ou* transcendant? »; et l'on postulait tacitement qu'en vertu du principe du tiers exclu, c'est-à-dire sous peine de contradiction, il fallait choisir entre les deux alternatives de cette proposition disjonctive. Tant qu'il restait ainsi posé, le problème était destiné à demeurer insoluble : il admettait sur le même pied deux solutions contradictoires, entachées, l'une et l'autre, d'un même paralogisme. Par un choix arbitraire, fondé sur une sympathie, ou au contraire sur une antipathie, d'ordre religieux, pour cet extraordinaire martyr de l'exaltation mystique, deux partis s'affrontaient à armes égales depuis mille ans, en un conflit sans issue possible. Le premier constatait, non sans raison, que rien dans les textes incriminés par le tribunal d'inquisition n'affirme expressément l'immanence divine, ni sa conséquence directe, l'unification absolue dans l'extase mystique de l'intellect humain avec celui de Dieu ; il en concluait que l'autre membre de l'alternative s'impose nécessairement, qu'El-Hallâdj est monothéiste, donc orthodoxe.

Digitized by Google

Le second parti, inversement, constatait que rien dans les textes à décharge n'affirme expressément la transcendance de Dieu, ni sa conséquence directe l'irréductible distinction de l'intellect humain et de l'Intellect divin dans l'extase ; il en concluait que l'autre membre de l'alternative s'impose, qu'El-Hallâdj est panthéiste, donc hétérodoxe. Des deux côtés l'argumentation est identique: elle présente, de part et d'autre, la même force et la même faiblesse. La force des deux thèses consiste à nier chez El-Hallâdj soit un panthéisme caractérisé soit un monothéisme caractérisé. Leur faiblesse commune vient de leur commun postulat : nécessité logique de choisir entre les deux alternatives. Car ce postulat est faux : une troisième alternative est possible, propre à mettre tout le monde d'accord, à savoir : *El-Hallâdj n'est ni panthéiste ni monothéiste : il ne conçoit Dieu ni comme immanent ni comme transcendant, et n'examine pas, en conséquence, si dans l'intuition mystique l'identification est complète. Il ne s'est jamais posé nettement la question.*

M. s'est rangé sans réserve du premier de ces deux partis, dont il pousse même la thèse à l'extrême, puisqu'il fait d'El-Hallâdj le parangon du mysticisme musulman orthodoxe. Il apporte dans la démonstration de cette thèse une documentation prodigieuse et une ampleur inaccoutumée, sans rien changer d'essentiel aux conditions logiques de la preuve. Il doit donc se trouver réduit, malgré la grande supériorité de sa mise en œuvre, à la même impuissance que ses prédécesseurs, c'est-à-dire à l'impossibilité de tirer d'aucun texte hallâdjien une preuve irrécusable de monothéisme délibéré: inévitablement toute tentative de ce genre a pour résultat de plaquer sur des textes ambigus des paraphrases nettement affirmatives, mais sans lien nécessaire avec les textes. On peut s'en convaincre par un exemple, suffisant pour nous permettre de conclure *a fortiori*, car M. déclare tout à fait éminente la valeur probante du texte invoqué. En voici la transcription : « Et-tawhîd ifrâdoka motawahhidan wa-howa an yochhidoka

Digitized by Google

'l-haqqo iyyâka » (P 327 l. 4). C. Snouck en a donné la traduction suivante, adoptée par M., et que nous avons citée plus haut : « Le tawhîd, c'est que tu te réduises à ton unité en proclamant celle de Dieu, et qu'ainsi ce soit Dieu qui te fasse témoin de toi-même ». Peut-être pourrait-on traduire de plus près : « Reconnaître l'Unité divine, c'est pour toi te réduire à ton unité, en sorte que ce soit l'Etre Véritable qui te prenne à témoin de toi-même. » Or, voici, nous l'avons vu, le commentaire qu'en fait M.: « Cette sentence est aussi fortement anti-panthéiste que possible : elle fait affirmer par Dieu même l'immortalité personnelle de sa créature, image réelle de son Unité, unité distincte, substance simple, monade ». Mais il est aisé de constater que le texte n'impose en aucune façon cette interprétaion radicalemen monothéiste, et qu'il comporterait tout aussi bien, sinon mieux, une interprétation radicalement panthéiste, par simple application de la formule: « Anâ 'l-haqq », savoir: « Reconnaître l'Unité divine, c'est pour toi reconnaître en extase, par l'anéantissement de ton individualité, ta propre et véritable Unité (puisque Dieu, toi et tous les êtres ne font qu'un), si bien que lorsque Dieu, en t'envoyant l'extase te rend témoin de Lui-même, c'est-à-dire de son Unité, c'est de ta propre Unité, qui est la Sienne, qu'il te rend témoin ». Ce texte, que M. jugeait décisif entre tous, n'apporte donc aucune preuve péremptoire en faveur du monothéisme hallâdjien; et il paraît inutile d'en chercher, après lui, de plus significatifs : ils n'auraient point échappé à son attention consciencieuse et exhaustive. Toute tentative de ce genre est vouée d'avance à un échec, s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir montré, qu'El-Hallâdj n'a jamais pu nettement apercevoir l'alternative du monothéisme et du panthéisme, et qu'il n'y a pas lieu, par conséquent, de poser, sur ce point capital, la question d'orthodoxie.

Mais, dans cette analyse critique, nous avons raisonné en dialecticien. Peut-être M. sera-t-il en droit d'objecter que tel n'est pas son point de vue, que sa pensée évolue de préférence

Digitized by Google

dans le domaine du sentiment et de l'intuition, plutôt que dans celui des idées et de la logique, comme en témoignent divers passages où il indique expressément son but : Je me suis proposé, dit-il par exemple, de « goûter, à travers les paraboles, l'intention maîtresse d'une doctrine... et c'est ceci même qui seul nous importe en définitive » (P. 463) ; « j'ai renoncé à tout concept descriptif ne faisant pas expressément partie de *l'expérimentation mentale que j'ai voulu m'assimiler, reproduire en moi-même et transposer en français* » (1).

A cette objection nous répondons en contestant précisément la légitimité de cette attitude dans la question qui nous occupe. Pour pénétrer profondément dans l'esprit d'une doctrine mystique telle que la doctrine hallâdjienne, rien de mieux que de s'efforcer à la repenser, ou plutôt à la revivre, en croyant, en mystique, en çoufi. Mais d'abord jusqu'à quel point cela est-il possible ? Pour revivre une telle doctrine, ne serait-il pas indispensable de parvenir soi-même à l'un des plus hauts degrés de l'extase, et se peut-il qu'un esprit du XX^e^ siècle, nourri de critique, de science et de philosophie moderne, s'engage tout de bon dans la voie du ravissement extatique ? Cependant, nous ne nous arrêtons pas à cette question préalable : nous consentons à entendre en un sens aussi relatif que besoin sera la tentative de reproduire en soi-même, et ensuite d'exprimer, les états d'âme transcendants, ineffables, d'un çoûfi du X^e^ siècle. Le seul point sur lequel nous voulons insister c'est que, pour trancher des questions d'ordre ontologique, telles que la question du monothéisme ou du panthéisme d'un penseur, fût-il mystique, le sentiment, allégoriquement exprimé, ne suffit plus : il faut, de toute nécessité, redescendre du ciel sur la terre, poser le

(1) P. 462. — Cf. L. Massignon, *Les études islamiques à l'étranger*, article de la *Revue du Monde musulman*, XXXVI, 1918-1919, pp. 46 à 54.

Digitized by Google

problème en termes conceptuels précis, et le résoudre par une argumentation rigoureuse, d'ordre à la fois historique et critique. Or, dès qu'on applique dûment ce procédé, on voit s'évanouir le problème d'El-Hallâdj.

En résumé, au moment où M. entreprenait sa longue série d'études sur El-Hallâdj, tout, peut-on dire, était à faire. L'extrême pénurie non seulement de travaux mais de documents édités ne permettait guère de poser dans ses vrais termes et surtout de résoudre le problème d'El-Hallâdj : tout au plus eût-il été possible, en replaçant la doctrine dans son cadre historique, de présumer que l'examen des textes hallâdjiens, quand on les connaîtrait, ne donnerait vraisemblablement *aucun* résultat décisif touchant la question du panthéisme ou du monothéisme de leur auteur. C'est grâce au labeur opiniâtre de M. que nous sommes aujourd'hui, croyons-nous, en état de la trancher. — La solution ci-dessus proposée ne s'écarte de la sienne que sur un point : d'accord avec lui pour reconnaître, contrairement à l'opinion de ses prédécesseurs européens, très insuffisamment documentés, qu'à prendre les termes dans toute leur rigueur El-Hallâdj ne saurait être taxé de panthéisme et, par suite, d'hétérodoxie, nous ne pensons pas qu'on doive, par contre, aller jusqu'à lui décerner, textes en mains, un brevet de monothéisme et d'orthodoxie. Mais cette divergence dans l'une des prémisses n'influe guère sur la conclusion : elle ne nous empêche nullement de concéder que, dans notre interprétation comme dans la sienne, il y aurait lieu, peut-être, au point de vue musulman, de réviser aujourd'hui, dans le sens qu'il indique, la sentence prononcée jadis contre le martyr de Baghdâd. Car si la question d'orthodoxie ne peut se trancher ni par oui ni par non, le doute doit profiter à l'accusé ; et le tribunal, maintenant mieux informé, devrait, du moins sur ce point principal, le renvoyer des fins de la poursuite. Si bien que, tout en rejetant l'un des moyens qu'invoque la défense, nous n'en donnerions pas moins, finalement, gain de cause à l'éloquent défenseur. Peut-être l'ac-

Digitized by Google

cusation d'hétérodoxie pourrait-elle rebondir sur des points secondaires, tels que la suppression du pèlerinage et d'autres rites obligatoires, etc. Mais le plan de la présente étude exclut l'examen de ces chefs d'accusation subsidiaires.

L'étroitesse du cadre que nous nous sommes imposé ne saurait nous dispenser, en terminant, de louer comme il le mérite le labeur colossal que représente cette vaste enquête sur El-Hallâdj, sa vie, son procès, son martyre, ses doctrines, considérées non seulement en elles-mêmes, mais dans leurs origines, dans leurs affinités, leur influence, leur terminologie, etc. Voyage en Orient pour recueillir toutes sortes de documents, manuscrits, imprimés ou photographiques, recherches sans fin à travers toute la littérature mystique, religieuse, philosophique des peuples de l'Orient et de l'Occident, dépouillement méthodique de toutes les expressions techniques de la terminologie hallâdjienne, publications préparatoires, l'auteur n'a rien épargné pour établir une documentation complète, facile à utiliser grâce à des index dressés avec soin. Aussi ses deux livres apparaissent-ils comme le guide indispensable de quiconque, à l'avenir, voudra reprendre en sous-œuvre l'un des nombreux problèmes relatifs non seulement à El-Hallâdj et à ses doctrines, mais à l'histoire de la mystique musulmane, ou même de la mystique en général.

Léon GAUTHIER,

Professeur d'Histoire et de Philosophie musulmanes à la Faculté des Lettres d'Alger.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

JACQUES MARTY. — *Les chapitres 56-66 du livre d'Esaïe traduits et commentés*, étude critique. Nancy, Berger-Levrault, 1924, XXIV-196 pages.

Les chapitres 56-66 du livre d'Esaïe sont généralement, depuis M. Duhm (1892), considérés comme ayant formé un ensemble à part, distinct à la fois du livre primitif attribué à Esaïe (1-39) et de l'œuvre du second Esaïe (40-55). Mais ces onze chapitres nous ont-ils conservé les prophéties d'un auteur unique, comme le pense M. Duhm, qui l'a nommé le Trito-Esaïe, et comme l'admettent après lui MM. Kosters, Littmann, Karl Marti, Zillessen, Max Haller, Hölscher? Ou bien est-ce un conglomérat de morceaux d'auteurs différents, comme le soutiennent MM. Cheyne, Kittel, Gressmann, Cramer, Budde, Sellin (depuis 1910), Skinner? La question est très discutée.

M. Jacques Marty l'a reprise et, après une étude approfondie des textes, il conclut en faveur de la pluralité d'auteurs. Les arguments qu'il invoque auraient gagné à être groupés en un faisceau mieux lié ; mais la thèse paraît très forte. M. Marty admet six auteurs et un rédacteur ; on pourrait contester certaines de ses attributions et trouver un peu trop précises parfois les dates qu'il assigne aux divers écrivains.

Le livre contient une traduction du texte hébreu, accompagnée de notes critiques et d'un commentaire explicatif. La traduction est généralement fort bonne, quelquefois un peu libre. Les corrections de textes adoptées sont prudentes et judicieuses. Le commentaire renferme quantité d'informations et de remarques utiles. Dans la masse se sont bien glissées quelques assertions erronées

Digitized by Google

ou contestables : p. 51, M. Marty a confondu *hêmâ* « fureur », avec *hêmmâ* « eux ». Où voit-il que la conjonction « et » soit « quatre fois répétée » dans Es 66, 3 (p. 149)? Dans sa traduction française, oui ; mais non dans le texte hébreu. Il ne veut pas que les noms propres assyriens Ga-di-jaa, Ga-da-a renferment le nom du dieu Gad : ils sont, dit-il, formés avec Ga et non Gad (p. 132) ; mais comment une écriture syllabique aurait-elle pu transcrire autrement le son Gad ? Toutefois, les erreurs de ce genre sont, en somme, rares. Et l'ouvrage de M. Marty constitue pour les travailleurs français un auxiliaire précieux. Adolphe Lods.

RAOUL CARTON. — *L'expérience physique chez Roger Bacon*, 250 pages. Paris, Vrin, 1924.

— *L'expérience mystique de l'Illumination intérieure chez Roger Bacon*, 8°, 376 pages. Paris, Vrin, 1924.

— *La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, 8°, 150 pages. Paris, Vrin, 1924.

Encore une légende qui s'écroule! Le Roger Bacon des manuels d'histoire de la philosophie, le savant admirable, promoteur des méthodes expérimentales modernes en pleine nuit du Moyen Age, le précurseur génial des grands savants de la Renaissance, de Descartes, d'Auguste Comte, de la science moderne en général, persécuté, emprisonné, torturé pour la nouveauté de ses idées et la hardiesse de son esprit par une époque qui ne pouvait le comprendre et qu'il dépassait de mille coudées, l'esprit prodigieux dont l'Université d'Oxford avait, il y a une dizaine d'années, fêté l'anniversaire, ce Roger Bacon a définitivement vécu.

Il est vrai que depuis quelque temps déjà, depuis les travaux de Duhem, de Thorndyke, et même de Rashdall, l'image populaire commençait à pâlir — mais les légendes ont la vie dure, et les légendes de formation savante tout particulièrement. L'admirable travail de M. Raoul Carton, le plus important sans aucun doute de tous ceux qui ont jamais été consacrés au célèbre franciscain, lui porte définitivement un coup de grâce, et si Bacon nous apparaît toujours comme un des personnages les plus curieux de ce riche et complexe XIII^e^ siècle, il ne nous apparaît plus comme un anachronisme, mais comme un homme de son temps, de son

Digitized by Google

époque, pleinement imbu des croyances, des idées, des superstitions même de son milieu.

Avec une patience infinie, armée d'une érudition aussi étendue que solide, M. Carton analyse les textes de Roger Bacon, les éclaire par des discussions subtiles, les compare aux textes et aux doctrines de ses contemporains, étudie cette école d'Oxford, si curieuse et si peu connue encore, ainsi que la lutte de l'aristotelisme contre l'augustinisme traditionnel, et arrive en fin de compte à ce résultat : Roger Bacon, loin d'être un novateur et un révolutionnaire, est un retardataire ; il est le champion de la tradition augustinienne, le champion de l'école d'Oxford où la méthode expérimentale (nous verrons tout de suite en quoi elle consiste), était défendue et pratiquée par les mêmes docteurs — un Peckham, un Robert Grossetête, un Pierre de Maricourt, qui, en philosophie et en théologie étaient les plus forts tenants de la tradition. S'il critique les novateurs, Albert-le-Grand et Thomas d'Aquin, c'est justement comme tels — ce sont les vieux docteurs qu'il leur oppose. Ce n'est pas « l'autorité » qu'il critique, c'est *leur* autorité qui, induement, se substitue à la véritable. Et comment en serait-il autrement pour cet homme dont la pensée tout entière repose sur l'idée d'une double, d'une triple révélation divine — révélation par la nature ,révélation par l'Ecriture, révélation enfin par la science, traditionnelle elle aussi puisque toute la science et toute la sagesse ont été révélées aux justes et aux patriarches, aux sages et aux philosophes, et que ce sont ces idées traditives que l'humanité conserve, oublie, ou de nouveau se rappelle au cours de sa longue histoire?

Rien n'est plus instructif que l'analyse par M. Carton des concepts de l'illumination et de l'expérience des modes divers de l'illumination qui font ressortir l'importance foncière dans la pensée de Bacon de l'idée de la tradition à côté de celles de l' « expérience » et de l'illumination immédiate de l'âme par la lumière divine. Et l'expérience ! Ce n'est point, loin de là, l'expérience-expérimentation scientifique telle que l'on la comprend aujourd'hui. L'expérience baconienne, c'est celle d'un homme « qui a de l'expérience », c'est aussi l'expérience d'un homme qui recherche les mystères de la nature, les qualités et vertus occultes et secrètes des animaux, des plantes et des gemmes. Ce sont ces faits, ces vertus et ces qualités magiques qu'il s'agit pour lui d'étudier et,

Digitized by Google

évidemment, on ne peut le faire que par l'expérience, puisque justement elles sont occultes et par conséquent ne peuvent être déduites. Il faut faire des expériences, dit-il, exactement dans le même sens où le diraient ses contemporains, les magiciens et les alchimistes.

Il faut faire des expériences, dit Bacon, mais lui-même il n'en fait pas, ou peu. Il se contente des « expériences » et « observations » des autres — et quels autres ! Non seulement les grands savants et philosophes de l'antiquité, les vrais maîtres qui connaissent les vertus occultes de la nature, mais encore les simples, les vieilles femmes, etc... qui, bien souvent, en savent plus long que les dialecticiens de l'école de Paris. Ce n'est pas par hasard que Bacon parle de *vieilles* femmes — en effet, il faut être âgé pour être un homme d'expérience, pour avoir eu le temps d'amasser ces observations directes, ces connaissances qui sont le signe distinctif d'un sage. Ne sait-on pas, d'ailleurs, que les patriarches ont tous vécu très longtemps, et c'est là une raison de leur sagesse.

Certes, Bacon se fait fort de faire apprendre à quiconque voudrait se fier à lui plus en une année que l'on n'apprend à Paris en vingt ans, mais c'est parce que les expériences sont déjà là, pour la plupart du moins ; Bacon s'oppose à quelques théories que l'expérience ne confirme pas — ainsi, il se moque des gens qui croient que le blaireau poursuivi par des chasseurs se coupe les testicules d'un coup de dent — jamais on n'a rien vu de pareil ! Mais ce qu'il croit lui-même ne vaut guère mieux.

Toute l'histoire de l'humanité tient pour lui dans le cadre de la chute et la rédemption, de la venue de l'Antechrist et la victoire finale de la foi. Toute sa conception politique est celle d'un champion de la papauté — c'est au pape qu'il offre la puissance magique qui doit résulter de l'étude des *secreta creationis*, et la célèbre page où Bacon, « en devançant son siècle », prophétise l'invention des automobiles, aéroplanes et bateaux à vapeur est une page typique d'un magicien-alchimiste.

Bacon est entièrement de son époque — et c'est là son intérêt pour nous. L'expérience baconienne n'en reste pas moins une idée infiniment curieuse et intéressante, l'idée d'une connaissance intuitive et directe opposée au raisonnement discursif des dialecti-

Digitized by Google

ciens. Il peut sembler surprenant au prime abord de voir que Bacon considère les mathématiques comme faisant partie des sciences expérimentales, de le voir fonder son panmathématisme sur l'idée de l'expérience ainsi que sur celle de l'illumination. Les chapitres que M. Carton y consacre appartiennent aux plus neufs et plus suggestifs de son livre.

Tout aussi intéressante est l'analyse de la métaphysique de la lumière et du problème général de la multiplication de formes — mais nous n'en finirions pas si nous voulions énumérer seulement ce qu'il y a de neuf, de suggestif et de curieux dans cet admirable travail, qui renouvelle notre connaissance d'un des plus fameux représentants de la pensée chrétienne du XIII^e^ siècle.

Une remarque cependant me semble s'imposer à la lecture des livres de M. Carton. C'est le rôle, insuffisamment reconnu encore, de la notion de *l'expression*, non seulement pour la pensée de Bacon, mais en général pour toute la pensée du Moyen Age, et l'on peut regretter que M. Carton n'ait pas essayé d'en donner une analyse approfondie. Et pourtant cette conception — qui nous est devenue étrangère et qui ne se confond nullement avec celle de causalité — permet seule de rendre compte comment *aliquid unum exprimitur ab alio et in alio*, et forme peut-être la clef des conceptions philosophiques du passé.

Quelques critiques pour finir, puisqu'il en faut. Le livre de M. Carton n'est pas d'une lecture facile — ses phrases sont bourrées d'incidentes et bien souvent d'une longueur démesurée : 50, 60, 80 et même 100 lignes — c'est trop pour une période ! Et nous nous permettons de prier M. Carton, en notre nom propre et, j'imagine, en celui de tous ses lecteurs que nous souhaitons nombreux, d'user dans les travaux qu'il nous promet, d'une manière plus libérale du point final.

M. Carton n'est pas un orientaliste et n'a pas la prétention de l'être. Il est d'autant plus surprenant que dans une note de la page 277 il affirme le caractère anti-coranique du soufisme formé, selon lui, sous l'influence de la mystique chrétienne.

A. KOYRÉ

Digitized by Google

DANIEL BERTRAND-BARRAUD. — *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne*, 8°, p. XI + 136, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1924.

Il faut savoir gré à M. Bertrand-Barraud d'avoir attiré l'attention sur la doctrine de Bernardin Ochin, d'avoir bien fait voir l'intérêt qu'elle présente pour l'historien des idées en général et l'historien de la philosophie en particulier. Il y a d'autant plus de mérite que la valeur des idées d'Ochin a été bien souvent méconnue et leur analyse négligée par les historiens qu'avait attiré l'étude de la vie mouvementée et de la forte personnalité du fameux hérésiarque, général des Capucins passé à la réforme, et, finalement répudié par l'orthodoxie réformée.

M. Bertrand-Barraud se borne à l'étude de la pensée *philosophique* de Bernardin Ochin ; il donne une analyse détaillée de ses *Sermons* ; il insiste avec beaucoup de raison sur la forte et subtile dialectique des fameux *Labyrintes du libre ou à vrai dire du Serf arbitre*... que Leibniz lui-même avait considéré comme un modèle du genre. « Le choc de ces deux points de vue (celui de la liberté et celui su serf-arbitre) prend une grandeur tragique (p. 110). » Et cependant, pour M. Bertrand-Barraud « Ochin était un homme doué d'une intelligence exceptionnellement souple, alerte et fine, mais à laquelle manquait une force de conception suffisante pour ordonner dans le cadre de la spéculation générale ses intuitions fulgurantes... ; moins rompu à la dialectique des idées qu'aiguisé par des subtilités des controverses apologétiques..., il n'a jamais été préoccupé d'apporter une solution philosophique impeccable des controverses ou il se plaisait à mettre également en valeur le pour et le contre. Il n'a lâché bride à la raison que pour avoir finalement sujet à l'humilier. »

Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec M. Bertrand-Barraud, pas plus que nous ne pouvons admettre que « l'antithéologisme, qui anime l'œuvre d'Ochin tout entière » en soit la note dominante, ni que, incapable de prendre une décision ferme, Ochin « se réfugie dans le scepticisme antithéologique » (100).

En effet, M. Bertrand-Barraud a été, je crois, victime d'une illusion d'optique, conditionnée par sa méthode elle-même, par le fait qu'il a voulu étudier la pensée philosophique d'un homme qui, il

Digitized by Google

le dit lui-même, « n'a jamais envisagé les problèmes philosophiques que relativement à la théologie », en négligeant complètement et de parti pris sa pensée théologique, qui seule, me semble-t-il, aurait permis de donner leur portée exacte aux thèses et aux antithèses de Bernardin Ochin.

La doctrine des *Labyrinthes* — et M. Bertrand-Barraud en a fort bien exposé la marche — consiste dans l'analyse des deux conceptions courantes sur la liberté humaine d'une part, et son rapport possible avec l'omnipuissance et l'omniscience divine de l'autre. Ochin cherche à démontrer l'incompatibilité de la liberté humaine avec les attributs essentiels de Dieu, mais il ne conclut nullement au serf arbitre et à la prédestination absolue — bien au contraire, avec autant d'ingéniosité et de force il démontre que la notion du serf arbitre est exactement aussi incompatible avec la notion de bien que celle de la liberté. Bien plus — et c'est un trait original et curieux qui aurait permis de rapprocher la « manière » d'Ochin non pas de Leibniz mais de Kant — les deux solutions ou plutôt les deux types de solution, nous ramènent nécessairement à leur contraires. L'antinomie est complète — et l'esprit une fois entrée dans les *Labyrinthes* ne peut en sortir et est balloté entre les solutions opposées, sans pouvoir se fixer ni s'arracher (Cf. p. 77).

Et cependant, est-ce par un scepticisme antithéologique que Bernardin Ochin se fraie un passage à travers les méandres de sa propre dialectique ? Nullement : comme le fait bien remarquer M. Bertrand-Barraud, l'opinion de ceux qui prétendent que tous ces problèmes sont oiseux, et que c'est perdre son temps que s'occuper de leur solution « est elle-même un labyrinthe — et cet antithéologue cite victorieusement un texte de saint Paul, qui, dit-il, n'a pas traité ce problème à la légère » (p. 81). Il y a cependant un moyen de sortir des labyrinthes — celui de la docte ignorance. Or, la docte ignorance — « qui est la plus parfaite des sciences » — n'est pas une ignorance à proprement parler. Elle ne l'est que du point de vue de l'esprit charnel, de la pensée conceptuelle, du discours. Et ainsi la critique « antithéologique » de B. Ochin aboutit à une doctrine fort déterminée de connaissance théologique, doctrine qui se rattache à la vieille tradition augustinienne, à celle de l'illumination et de la *ratio superior* : le terme même

Digitized by Google

rattache Ochin à la tradition de la théologie mystique, opposée à la théologie courante en tant que mystique, mais non en tant qu'antithéologie. La docte ignorance donne la solution et permet à ceux qui la possèdent de comprendre le caractère factice et nécessaire en même temps des Labyrinthes — nous allions dire des antinomies de la raison. Ne confondons pas l'attitude d'un tel ignorant avec celle d'un simple, d'un *idiot* — à celui-ci il suffit de savoir par la foi ce que nous enseigne l'Ecriture sainte, de faire du bien sans se préoccuper des théories, et aimer Dieu qui « se révèle dans les Ecritures, dans les œuvres naturelles et plus encore dans les surnaturelles mais dans un mode surabondant et singulier dans le Christ crucifié. Il nous appartient de le contempler en tout ceci afin que nous rendions tout honneur et toute gloire à Notre Père céleste... »

Comme on comprend bien que la doctrine de cet augustinien mystique ne pouvait être acceptée par les rigides théologiens de Genève — et comme on voit bien que pour Ochin lui-même ils étaient tous à l'intérieur des Labyrinthes ! Un mot encore au sujet des rapprochements historiques — nul moins que nous n'en conteste la nécessité et la valeur, et nous aurions bien aimé trouver dans le livre de M. Bertrand-Barraud quelques pages sur saint Augustin et sur Nicolas de Cues ; nous doutons cependant qu'il ait eu raison de rapprocher Ochin de Pascal et de Leibniz. En effet, le nerf de l'argument du *Sermon sur le plus grand stupide du monde* (Sermon XXII), consiste à indiquer (1) que celui qui ne croit pas en Dieu et à la vie future est stupide ; (2) que, même s'il n'y avait pas de vie future, la vertu est une chose belle et préférable au vice ; (3) qu'un homme vicieux ne pourra jamais être heureux parce que jamais il ne pourra se débarrasser de la crainte et du châtiment ; et finalement (4) que, même en ce monde, un juste est plus heureux que le méchant. Quant à la comparaison de ce monde avec l'enfer, c'est un lieu commun de la prédication, et l'indication des risques qu'encourt le méchant en est un autre. Tout autre est la pensée de Pascal qui roule sur la disproportion de l'enjeu — ce monde qui n'est rien — avec le gain possible : la béatitude éternelle. Si l'on perd, dit Pascal, on ne perd rien ; si l'on gagne, on gagne tout. Si l'on perd,

Digitized by Google

dit Ochin, on va en enfer, et si l'on gagne, au paradis. Ce n'est pas la même chose.

Le rapprochement avec Leibniz ne nous semble pas plus heureux — Ochin explique que Dieu a créé l'homme parfait et lui a donné tout ce qui lui était nécessaire « pour son genre de vie ». D'ailleurs Dieu nous aime d'un amour infini, et qui ne peut être plus grand qu'il n'est, justement parce qu'il est infini. De là à la théodicée de Leibniz il ne fallait pas « seulement », comme dit M. Bertrand-Barraud, « envisager l'univers au lieu de s'en tenir à l'homme ». Il fallait substituer au problème théologique d'Ochin le problème de Leibniz et à ses modes et méthodes de raisonnement et de pensée celles de Leibniz.

Ces quelques critiques que nous avons adressées à M. B.-B. n'enlèvent rien au mérite de son livre, et nous regrettons que le manque de place nous interdise de signaler en détail tout ce qu'il apporte de nouveau.

A. K.

JACQUES CHEVALIER. — *Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne* (dans la collection : *Les Moralistes chrétiens*), Paris (Gabalda), 1925, in-16, 2 vol. de 607 p. Prix: 20 fr.

Voici encore une édition les *Pensées* de Pascal. Il semble que le besoin ne s'en faisait pas trop sentir. Nous en possédions déjà plusieurs dont une au moins, celle de Brunschwicg, est justement réputée. Mais M. Chevalier n'en est pas satisfait. A toutes il reproche d'aligner bout à bout les célèbres fragments sans se préoccuper du dessein de l'auteur. Pour sa part, en éditant Pascal, il entend servir avec lui la cause de la vérité religieuse .Du point de vue de l'historien, une telle préoccupation est déjà inquiétante. Comme M. Chevalier peut ne pas se faire de la religion la même conception que l'auteur des *Pensées*, il risque, en le présentant ainsi à sa façon, de le défigurer.

La méthode qu'il préconise n'est pas moins dangereuse que le but qu'il poursuit. C'est « de l'intérieur » qu'il cherche à étudier l'œuvre de Pascal. C'est sur « l'ordonnance interne » de sa doctrine qu'il veut qu'on porte l'attention. Ainsi, discrètement, l'auteur des

Digitized by Google

Pensées se trouve arraché à son milieu janséniste, comme s'il n'avait rien de commun avec lui. M. Chevalier veut bien reconnaître ce qu'il appelle son « port-royalisme ». Mais c'est pour ajouter que ce fut « un simple stade dans le développement de sa pensée et non pas le dernier ». D'après lui, Pascal arriva, quelques mois avant sa mort, à la pleine « lumière », entendons par là l'orthodoxie catholique. Or, quoi qu'on en ait dit, ceci n'est point prouvé, ni même vraisemblable. D'ailleurs, au temps où l'auteur des *Pensées* conçut le plan de sa démonstration du Christianisme, il se trouvait sans nul doute en plein accord avec Arnauld et tout son entourage.

M. Chevalier ne peut le nier. Il accorde que l'exposé le meilleur de ce programme initial est celui qui a été donné par Filleau de la Chaise, d'après une conférence célèbre faite par Pascal lui-même en 1658, quelques ans avant sa mort. Il veut bien, en conséquence, mettre à profit ce texte capital. Seulement il n'entend y avoir recours que « lorsqu'il en est besoin ». La formule est très élastique. A l'application elle se révèle singulièrement tendancieuse. Le discours invoqué n'est reproduit que très partiellement et par fragments très courts. Surtout l'idée maîtresse en est trop souvent méconnue. D'après Filleau de la Chaise, dont le témoignage se trouve en plein accord avec les *Pensées*, Pascal, partant de l'âme pour arriver à Dieu commençait par montrer que l'homme offre un mélange surprenant de grandeur et de misère, pour faire voir ensuite que ce fait s'explique seulement par le dogme du péché originel, qui se trouve affirmé, après celui de la création, dès le début de l'Ancien Testament, et qui a lui-même son complément naturel dans celui de la rédemption, prophétisé ou figuré dans tout le cours de l'histoire des Juifs et finalement réalisé d'un façon miraculeuse dans l'Eglise chrétienne. L'idée de la corruption de la nature humaine, capable de voir le bien et de le désirer mais non de l'accomplir, qui était la base même du Jansénisme, était aussi celle de la démonstration évangélique projetée par Pascal. M. Chevalier jette un voile discret sur cette théologie réprouvée. Il se contente de répartir les *Pensées* en deux séries sagement ordonnées, dont l'une montre « l'homme sans Dieu », l'autre « l'homme avec Dieu », et dont la première, affirmant les contradictions de l'âme humaine, n'a plus désor-

Digitized by Google

mais de but précis, tandis que la seconde, consacrée surtout à établir la mission divine du Christ, n'en laisse plus percevoir la raison.

Notons en passant que certains textes sont relégués à la fin du recueil, où ils forment deux appendices modestes. Ce sont ceux qui tendent à mettre en valeur le miracle de la sainte Epine, ou a critiquer les Jésuites, ou à limiter l'autorité doctrinale du Pape, ceux en d'autres termes qui pourraient faire croire que le vrai Christianisme se trouve à Port-Royal. M. Chevalier n'a pas cru d'ailleurs devoir les donner tous. Il s'en explique en disant « qu'ils n'entrent manifestement pas dans le plan de l'ouvrage de Pascal ». Ceci n'est point tellement manifeste et le contraire est bien plus vraisemblable.

Prosper ALFARIC.

J. LAPORTE. — *La Doctrine de Port-Royal.* Tome premier : ***Essai*** *sur le développement de la doctrine :* I. St-Cyran. Tome second : *Exposition de la doctrine* (d'après Arnauld) I. *Les Vérités de la Grâce.* Paris, Les Presses Universitaires de France, 1923.

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du christianisme dans les temps modernes ont été péniblement étonnés de la rareté des communications sur ces questions au dernier Congrès d'Histoire des Religions. Du moins, parmi les ouvrages exposés à cette occasion dans la salle du secrétariat à la Sorbonne, y avait-il deux volumes consacrés à l'histoire religieuse du XVII^e^ siècle, je veux dire *La Doctrine de Port-Royal*, par M. Laporte.

Etudier la *doctrine* de Port-Royal, c'est là, comme dit l'auteur, une entreprise toute nouvelle. Sainte-Beuve l'avait jugée trop aride et rebutante pour le lecteur ; après lui la plupart de ceux qui ont touché à la question se sont contenté de répéter des clichés — la plupart du temps des erreurs — faute de s'être donné la peine de recourir aux textes. Ces textes M. L. les a lus ; il a dépouillé tout ce qu'il lui a été donné de trouver, imprimés ou inédits ; et l'amitié de M. Gazier lui a ouvert toute grande la « bibliothèque janséniste ». Il n'a pas cru qu'il fallût être clerc de métier et théologien de profession pour traiter des questions de la Grâce et de la Prédestination. M. L. tient en piètre estime l'« intelligence » des théologiens, qu'ils

Digitized by Google

soient catholiques ou protestants. « Autant vaut dire qu'à de rares exceptions près l'histoire des doctrines théologiques est étrangère aux théologiens ». Il n'est donc pas mauvais qu'un « laïc » prenne la parole ; et il en serait grand temps car l'intelligence des choses de P. R. est nécessaire à quiconque veut comprendre la pensée, non pas seulement théologique et philosophique, mais même littéraire, du XVII^e^ siècle.

Une fois le dessein arrêté d'étudier la doctrine de P. R. on peut hésiter où l'aller chercher. Ce serait d'après M. L. d'une mauvaise méthode que de s'adresser à Jansénius : l'évêque d'Ypres n'a en somme étudié que la question de la Grâce et de la Prédestination, sans toucher aux problèmes de la Morale ; et, même sur la question de la Grâce, il est loin d'avoir eu toujours les mêmes sentiments que devaient avoir en France Arnauld et ses amis. C'est donc uniquement à P. R. qu'il faudra demander le secret de la doctrine, et avant tout à Arnauld. Mais puisque celui-ci a subi l'influence d'un initiateur, Saint-Cyran, et plus tard de Nicole, de Pascal, de Duguet, un « Essai sur le développement de la doctrine » devra nécessairement précéder l'étude de la Doctrine elle-même : on y précisera la pensée de Saint-Cyran (première partie du tome I) et l'évolution de la pensée d'Arnauld (deuxième partie du tome I). Ensuite viendra l'exposé, d'après Arnauld, de la doctrine elle-même : la théorie de la Grâce d'abord, puis celle de la Morale. Enfin cette doctrine il la faudra situer dans l'histoire des controverses du christianisme moderne ; et, puisque P. R. s'est toujours posé en défenseur de la Tradition en face des nouveautés « hérétiques » des protestants et des molinistes, il faudra voir le sens et le bien fondé de cette attitude, étudier les rapports de la doctrine d'Arnauld avec celle de Saint-Augustin et de Saint-Thomas, chercher si le protestantisme et le molinisme n'ont point été parfois méconnus dans leur signification véritable par les jansénistes, et dresser enfin — pour la première fois — le bilan de cette grande lutte. Sous une forme originale et du point de vue de P. R., c'est presque toute l'histoire de la pensée chrétienne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles.

On ne peut qu'admirer l'étendue des recherches, la solidité, la clarté, l'architecture admirablement forte et simple du volume sur

Digitized by Google

les Vérités de la Grâce. Mieux vaut cependant en remettre l'étude à plus tard, lorsque, les deux volumes suivants ayant paru, on pourra saisir toute l'importance des résultats auxquels aboutit la minutieuse étude de M. L.

Par contre on peut déjà mesurer l'intérêt du premier volume sur Saint Cyran. C'est une tentative pour remplir la tâche que Sainte-Beuve avait laissée à ses successeurs : définir aussi exactement que possible l'*Esprit* de Saint-Cyran (1). L'esprit plutôt que la doctrine, car pour M. L., Saint-Cyran n'a pas une doctrine particulière, il n'a rien d'un chef de secte ni d'un dogmaticien. Notre auteur rejoint ici l'abbé Brémond dont on se rappelle le curieux portrait de Saint-Cyran (2). Mais tandis que l'abbé Brémond attribue ce manque d'originalité doctrinale à une impuissance intellectuelle, M. L. y voit le résultat d'une véritable conversion, dûe à l'influence de P. R. où il fut directeur, et aussi à son emprisonnement à Vincennes qui le priva de ses livres au moment où il prépare son grand ouvrage contre les protestants. Alors il se détourne de tout ce qui est science, il ne veut plus avoir qu'une « bibliothèque intérieure », et une théologie « simple », pratique, éloignée de toute spéculation d'école.

Du moins, si Saint-Cyran n'a pas créé un système théologique nouveau, a-t-il ressenti et vécu d'une façon originale les vérités traditionnelles ; de là la possibilité d'étudier son *esprit*. C'est là surtout que M. L. se trouve en opposition avec l'abbé Brémond. Le portrait que ce dernier traçait de Saint-Cyran était, on s'en souvient, assez peu flatté. Il se résumait en quelques formules définitives (« vanité niaise, égoïsme répugnant, cerveau malade, volonté défaillante ») et quelques images qui faisaient impression (« précoce vieillard qui essaiera parfois de remonter sur son Sinaï »). Mais surtout le grand crime de Saint-Cyran, d'après l'abbé Brémond, était d'arriver à la négation même de l'Eglise, de rendre le chrétien indépendant de toute direction, d'aboutir à « l'illuminisme », à la « mystique individuelle et asacramentaire ». Il faut lire dans le livre de M. L. l'analyse très fine de cet « illu-

(1) Cf. Ste Beuve « Un esprit de M. de St Cyran serait à faire ». (*Port-Royal*, t. 1, p. 352, dans la septième édition.)
(2) Au tome 4 de *l'Histoire littéraire du Sentiment Religieux*.

Digitized by Google

minisme anarchique » (1). Que Saint-Cyran fût un mystique, qu'il recherchât et sentît, dans le silence et la prière, loin de la présence d'un tiers, Dieu présent au cœur, et que sa théorie de la « vocation » le poussât parfois à rechercher les inspirations de Dieu dans des évènements qui peuvent nous paraître singuliers, cela est vrai. « Dieu, disait-il, ne parle point aux âmes que seul à seul ». Il se faut mettre en présence de Dieu sans un mouvement de la pensée et du cœur, « être comme un vase ouvert et exposé à Dieu pour qu'il y distille sa grâce peu à peu selon sa volonté. » Mais — et c'est là ce que l'abbé Brémond avait omis de signaler — les révélations personnelles ne seront admises par le fidèle que si elles sont sanctionnées par l'Eglise. Ainsi cet «anarchiste individualiste » prêche, et en des termes dont il est difficile d'obscurcir le sens, l'obéissance absolue à l'Eglise et au directeur de conscience : « Dieu n'aime rien tant que l'obéissance qu'on lui rend en la personne des hommes mortels quand ils parlent de sa part et avec son autorité »; une telle soumission « est une des meilleures marques d'une âme prédestinée ». On voit alors quel est pour Saint-Cyran le rôle du directeur : il a pour tâche unique de démêler dans les « inspirations » de son pénitent ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme. Il doit « ne conduire les âmes que selon le mouvement que Dieu imprime en elles, et selon ce qui lui fait connaître qu'il demande d'elles..., de les mener où il voit que Dieu les appelle sans tourner ni à droite ni à gauche ». En obéissant à son directeur, on ne fait qu'obéir à Dieu. Aussi le directeur ne doit-il pas seulement être uni à son pénitent par une union spirituelle profonde ; il doit surtout être uni à l'Eglise, à son corps d'abord — c'est-à-dire être prêtre — puis à son âme — c'est-à-dire être attaché aux grandes doctrines de la Tradition telles que les enseignent les Pères et surtout saint Jean Chrysostome et saint Augustin.

Il y aurait encore bien des remarques intéressantes et neuves à noter dans le livre de M. L. Nous en avons assez dit cependant, pour donner une idée de l'intérêt de ce grand ouvrage qui dissipera bien des préjugés et jettera tant de lumière sur ces questions

(1) M. L... ne cache pas son opinion sur la valeur de l'ouvrage de l'abbé Brémond « auteur d'une « Histoire littéraire du Sentiment Religieux » qui n'a pas grand chose de commun avec l'histoire, et dont le ton n'est pas trop religieux, mais où, incontestablement, abonde la « littérature ».

Digitized by Google

passionnantes, et encore si obscures de l'histoire religieuse du XVII^e^ siècle. A. ALBA

L. ROUGIER. — *La Scolastique et le Thomisme*. Paris, Gauthier-Villars et C^ie^, 1925, un vol. gr.-8° de XLIII-812 pages.

Au dire de M. P. Lasserre, dans sa *Jeunesse d'Ernest Renan*, Mgr d'Hulst aurait manifesté le regret que Renan n'eût pas été, pour le bien de sa foi, instruit dans le thomisme. Et sans doute peut-on convenir qu'il eût pris plaisir, soit au début soit à la fin de son évolution spirituelle, à connaître cette tentative puissante pour accorder la pensée hellénique et le sentiment chrétien ; il n'eût pas manqué tout au moins d'en goûter esthétiquement les proportions d'un si ingénieux équilibre. M. Rougier, dans son gros livre qui est tout un monde d'idées, ne refuse pas, lui non plus, à cet « accord » le mérite d'une belle apparence. Seulement il lui refuse le mérite d'être un accord. L'idée du livre de M. R., c'est qu'il faut résolument dénoncer le paradoxe de la synthèse thomiste, et ces huit cents pages d'exposé et de discussion s'emploient à donner une anatomie de ce système ou plutôt du pseudo-problème qu'il recouvre, « le plus prodigieux qui ait jamais obsédé l'esprit humain », « celui d'une entente possible entre le rationalisme hellénique et les dogmes révélés des trois grandes religions méditerranéennes ». Si le moyen-âge occidental a fait tomber cette obsession et trouvé pour un temps son repos dans la solution thomiste, c'est, dit M. R., qu'il se trouvait pourvu d'une structure mentale bien déterminée ; les principes directeurs en reposaient sur le réalisme et un singulier abus du principe de la raison suffisante. Il lui fallait avant tout rencontrer dans la bibliothèque philosophique héritée du paganisme le livre le plus riche en éléments de réalisme ontologique, puisque le *corpus* des dogmes révélés en avait besoin pour prendre un sens intelligible. La scolastique s'annexa donc, de par l'autorité de saint Thomas, la métaphysique du Lycée. Aussi bien cette « aristotélisation » du monde méditerranéen date du jour où Porphyre a définitivement imposé le joug de la logique du Stagirite à l'Ecole néo-platonicienne. « Pendant des siècles, Syriens, Arabes, Juifs, Chrétiens ont appris dans le même logique la même ontologie rudimentaire, qui leur a permis de se comprendre, malgré la

Digitized by Google

différence des langues et des races, sans grande difficulté ». Mais la philosophie chrétienne du XIII[e] siècle latin était articulée de façon déjà trop rigide pour qu'il lui fût permis de s'incorporer tout ou partie de l'aristotélisme sans amputation ni retouche. Ces retouches, selon M. R. — et c'est l'idée maîtresse de son livre —, se ramènent à la transformation par le thomisme d'une distinction *logique* entre l'essence et l'existence formulée dans l'*Organon*, en une distinction *ontologique et réelle* donnée désormais pour pierre angulaire à tout édifice spéculatif.

Chez S. Anselme, Hugues de Saint Victor, Pierre Lombard, Alain de Lille, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, S. Bonaventure, Albert le Grand, surtout chez ce dernier, M. R. a patiemment discerné les origines de cette transformation et aussi du paralogisme ontologique qui consiste à conclure de ce que l'existence ne figure pas dans la compréhension logique de l'essence d'une créature, à ce qu'elle entre en composition réelle avec elle, comme l'accident avec la substance. Conclusion que M. R. tient pour « impensable » et d'ailleurs historiquement contraire à toute l'économie du système aristotélicien.

Au surplus la synthèse forcée que réalisera le Docteur angélique était préparée dès avant que le *mons clamorosus* eût retenti des querelles autour des Universaux. L'Islam n'avait pas attendu si longtemps pour avoir son « thomisme ». Et c'est un des mérites du livre de M. R. de nous avoir montré que le même paradoxe spécieux avait séduit les néo-platoniciens musulmans, et que, partant, S. Thomas soutiendra son système contre les arguments opposés à la « distinction réelle » des *Falâsifa* par Al Gazali au nom de la foi musulmane, par Averroès au nom de la raison aristotélicienne !

Certes, et M. R. le dit fort bien, cette synthèse, en Occident ou en Orient, flattait « les illusions structurales » d'intellects dont l'espèce n'est point éteinte ; il entre toujours dans le succès de cette doctrine une part de satisfaction plus ou moins consciente d'un besoin esthétique. Qui écrira le *Génie du Christianisme* des métaphysiciens ?

Armé d'une franchise un peu rude, mais qui a pour elle sa probité documentaire, M. R. poursuit son enquête par delà l'âge d'or du thomisme. Au surplus sa ruine — momentanée — renseigne au moins aussi bien que sa période de victoires l'historien de l'étonnante synthèse. Les temps modernes sont

Digitized by Google

venus : les sciences de la nature se sont sécularisées, à l'Aristote médiéval la critique a substitué le Stagirite authentique et redressé sa leçon adultérée par les commentaires et les pseudépigraphes; l'esprit moderne, depuis Laurent Valla, a battu en brèche, à l'aide d'une exégèse sans faiblesses, l'autorité de l'Ecriture — et tout cela ne serait rien, ou serait peu, si la raison ne s'était pas en même temps affranchie du réalisme ontologique, « évadée de ce cercle magique ».

Car cette orthodoxie de la « distinction réelle », où M. R. voit le germe de mort de la Scolastique, n'avait jamais été sérieusement entamée par les adversaires immédiats du thomisme, même par le puissant essai « positiviste » de Duns Scot, même par le probalisme métaphysique d'Ockam qui aboutit d'ailleurs — aveu suprême de faiblesse — à un agnosticisme théologique ou à un fidéisme pur...

De la magistrale enquête historique et psychologique menée par M. R., il paraîtrait donc ressortir que tout le thomisme, fleur de la scolastique se réduit à une question ou plutôt à une solution *de ente et essentia*. Aspect un peu trop unilatéral, diront certains. Pourtant il ne se peut que l'on conteste à ce beau livre le mérite de nous apporter la première critique intrinsèque de la synthèse scolastique. Les attaques dirigées, en escarmouches plus qu'en action d'ensemble, par les Humanistes contre les modes de spéculation du moyen âge visaient « des subtilités byzantines, des distinctions quintessenciées et la barbarie du langage où était tombée la dernière grande école médiévale, celle des Terministes ». Elles-mêmes, la gnoséologie baconienne et le physique de Galilée « s'en prennent seulement à la science livresque et au principe d'autorité du moyen âge, non à la justification rationnelle du dogme ». M. R. s'est placé résolument à l'intérieur des systèmes, il a voulu « en décomposer le mécanisme, en authentiquer les éléments, apprécier leur raccord », et porter sur l'ensemble, œuvre et instrument, d'une large période du travail spéculatif humain un franc jugement de valeur en se plaçant, pour le porter en toute indépendance, sur un terrain purement logique.

P. Alphandéry

Digitized by Google

MARC BLOCH. — *Les Rois thaumaturges*. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 19. Strasbourg, Paris, Istra, 1924. Un vol. Gd-8° de VII-542 pages.

Au temps où l'on classait encore par « écoles » toutes les productions de l'histoire religieuse, on eût dit que le livre de M. Bloch honorait l'école anthropologique. Disons que ce bel ouvrage, cette enquête menée avec une extraordinaire érudition et une verve qui lui vaudra beaucoup de lecteurs même en dehors d'un cercle de spécialistes, est un de ceux qui se placent le plus légitimement à la droite des *Origines magiques de la royauté* du grand J.-G. Frazer. En toute indépendance d'ailleurs vis-à-vis de cette œuvre classique, car M. B. prend soin de déclarer que la méthode comparative ne lui paraît « extrêmement féconde » qu'autant qu'elle ne sort pas du général et qu'elle n'entend point « servir à reconstituer les détails » (p. 53). Les faits groupés dans les *Origines magiques* ou dans le *Rameau d'Or* ne sauraient donc, selon M. B., conditionner ses propres groupements de faits ni les conclusions qu'il en tire.

Son dessein, au surplus, est moins d'étudier spécifiquement le « pouvoir guérisseur du sacré » que de donner « une contribution à l'histoire politique de l'Europe, au sens large, au vrai sens du mot ». « Par la force même des choses, cet essai d'histoire politique a dû prendre la forme d'un essai d'histoire comparée : car la France et l'Angleterre ont toutes deux possédé des rois médecins, et quant à l'idée de la royauté merveilleuse et sacrée, elle fut commune à toute l'Europe occidentale » (p. 21). On jugera, avec M. B., que son sujet est d'une capacité religieuse peu commune : la guérison des écrouelles ou de l'épilepsie par la main royale était un des miracles les plus largement divulgués, l'un aussi des plus constants que présente le passé ; « d'innombrables témoins l'ont attesté, son éclat ne s'est éteint qu'au bout de près de sept siècles d'une popularité soutenue et d'une gloire presque sans nuages ».

M. B. mérite la reconnaissance des psychologues qui utiliseront les faits qu'il a réunis, car il a dû, sans verser dans une systématisa-

Digitized by Google

tion outrée, donner à cet énorme recueil de témoignages sur le « toucher » royal une cohésion qui était toute à créer. A maintes reprises, en effet, on peut s'étonner de voir combien il est rare que la « doctrine » contemporaine vienne doubler le rite. Jusqu'aux environs de 1300, il est même tenu en suspicion visible par les théoriciens ecclésiastiques. La littérature religieuse d'origine française fait le silence sur le miracle royal pendant près de deux siècles et ce sont les légistes, surtout les plus hardis d'entre eux, Nogaret et Plaisians, qui les premiers font état, contre les privilèges mystiques de la papauté, de la thaumaturgie de leur souverain. Il est vrai qu'ensuite le principe se précise rapidement : au xv^e^ siècle, il est bien établi que le roi de France occupe à l'égard de l'Eglise une situation extrahiérarchique, ne saurait être considéré comme *pur lay* : il communie sous les deux espèces, et l'onction lui confère en outre un pouvoir miraculaire qui n'appartient pas au sacerdoce canonique.

Le miracle royal ne subit, dans sa doctrine ni dans sa popularité, aucune éclipse du fait des luttes religieuses consécutives à la Réforme. Jusque très avant dans le xvi^e^ siècle, sur les deux rives de la Manche, il reste en plein épanouissement. Le courant humaniste longtemps n'a fait que l'effleurer. Au xvii^e^ siècle, le mythe du » toucher » apparaît encore vivace, à condition toutefois de consulter bien moins les grands théoriciens de l'absolutisme, malgré tout portés à « suspendre leur jugement » en matière de merveilleux, que les publicistes de second ordre, dont la foi royaliste est toute commandée par les représentations collectives, legs des âges précédents. En Angleterre aussi bien qu'en France, ces représentations collectives restent intenses : en pleine révolution antimonarchique, la foule supplie Charles I^er^ de toucher les scrofuleux ; même captif, il est sollicité d'accomplir le miracle.

D'où proviennent donc, en France et en Angleterre, le déclin et la mort du rite ? M. B. discerne deux ou trois raisons au *decessus* du miracle. Il note d'abord que le privilège du « toucher » miraculeux conféré aux souverains français ou anglais était moins exclusif qu'il ne paraît : il existait parmi leurs sujets, nobles ou roturiers, des dynasties de rebouteux qui guérissaient des maux déterminés, certains même les écrouelles. Les rois médecins ren-

Digitized by Google

contraient d'autres émules, bienheureux ou non : ils se sont trouvés parfois en posture d'inférieurs vis-à-vis de S. Marcoul, dont le pèlerinage attirait à Corbeny des foules de scrofuleux — et pareillement les enfants septièmes de leur famille étaient tenus pour doués de pouvoirs curatifs qui agissaient sur les affections des glandes du cou.

Lentement aussi, se fit un travail de sourde observation critique qui ruina la croyance. Le public ne pouvait ignorer qu'aux temps des guerres religieuses, surtout en Angleterre, une dynastie catholique et une dynastie protestante élevaient souvent les mêmes prétentions au monopole du miracle. En France, les philosophes habituaient une classe cultivée et relativement nombreuse à se représenter les monarques comme les images toutes temporelles de l'Etat. Louis XVI trouva bien devant lui, au lendemain de son sacre, 2.400 scrofuleux, mais le geste et même la formule du rite avaient fléchi déjà : le subjonctif : « Dieu te guérisse » avait remplacé, dès le règne de Louis XV, l'affirmation toute puissante des grands Capétiens : « Dieu te guérit... ».

A partir du xvi^e^ siècle, surtout en Italie, en Allemagne et en Angleterre, nombreux avaient été les esprits attentifs qui, notant des guérisons par le « toucher » royal et sans aucunement les nier, y devinaient autre chose qu'une manifestation surnaturelle et risquaient une investigation rationnelle du côté de ces *mirifica eventuum ludibria*. De ces premiers critiques et aussi des croyants dont l'adhésion était pure de toute nuance, M. B., à la fin de son livre, étudie l'attitude mentale et aussi le témoignage.

Nous serions bien près d'apporter à ce beau livre un tribut d'éloges sans restrictions ; pourtant, dès une première lecture, il nous a paru qu'il négligeait un des éléments les plus valables du problème religieux qu'il entend résoudre : parmi les raisons du pouvoir surnaturel attribué à certains souverains, M. Bloch ne place pas le caractère messianique. Non qu'il l'ignore : p. 63, il nous dit que « Vespasien, proclamé en Orient, dans un milieu chargé d'espérances messianiques, fit quelques guérisons » et sans doute est-il enclin à établir un rapport de cause à effet entre cette eschatologie populaire et cette thaumaturgie impériale. Mais, à propos des rois de France ou d'Angleterre, il n'est plus trace d'un rapprochement, même accidentel, de cet ordre. Nous le

Digitized by Google

regrettons, car nous sommes très porté à estimer qu'il n'est guère au Moyen Age de pouvoir mystique qui se comprenne sans un fondement de messianité plus ou moins formulée ; et, *a fortiori*, lorsque ce pouvoir mystique est reconnu à des souverains capétiens, héritiers de la mission apocalyptique et du titre permanent de « roi des derniers jours » que la tradition sibylline avait imposés aux empereurs carolingiens. En Angleterre, c'est évidemment par l'effet d'une imitation intéressée d'un rite proprement capétien, par le souci de s'approprier le prestige surnaturel de la race rivale, que les Plantagenets, sans ascendance mystique, adoptent la pratique du « toucher » et créent l'usage par mesure administrative. Mais en France, l'usage est bien rattaché à tout un système mystique ; d'autres éléments symboliques le décèlent : sainte ampoule, oriflamme, « croix des royaux de France ». Il est opérant de noter cette rencontre : le premier, Guibert de Nogent célèbre le pouvoir thaumaturgique des rois de France, et il se trouve que le premier aussi depuis Adson (*Libellus de Antichristo*), c'est Guibert de Nogent qui, au l. I des *Gesta Dei per Francos*, proclame le rôle messianique des Français et prête à Urbain II des déclarations formelles sur le sens tout eschatologique de la Croisade dirigée par eux.

M. B. nous offre encore l'occasion d'un rapprochement facile : il cite comme une preuve du caractère sacerdotal de la royauté capétienne la bénédiction donnée à ses troupes par Philippe-Auguste au matin de Bouvines. Or, soit par création spontanée de la foi populaire, soit que cette floraison mystique ait été politiquement préparée et entretenue, il est patent que Philippe-Auguste, pourtant si réaliste, s'est trouvé environné d'un prestige messianique exceptionnel, favorisé de promesses apocalytiques qui enrichissent sa renommée de toute la *Kaisersage* byzantino-carolingienne. Une *epistola excitatoria* anonyme répandue vers 1189 (Rigord, éd. Delaborde, p. 94), lui promet l'empire sur Jérusalem, et une traduction française du *De Antichristo* de Adson vient à point dans le même temps, pour compléter la prédiction dans le sens du messianisme sibyllin traditionnel. En dehors de l'eschatologie propre à la Croisade, la même « messianisation » de Philippe-Auguste se manifeste et s'étend, peut-être encouragée par la propagande antiromaine des groupes hétérodoxes : tandis qu'ils

Digitized by Google

enseignent que le Pape est l'Antéchrist, Rome la Babylone impure, certains disciples d'Amaury de Bêne annoncent qu'aux temps de l'Esprit « *Regi Francorum subjicientur omnia regna et filio ejus... et non morietur, et dabuntur duodecim panes Regi Francorum, id est scientia Scripturarum et potestas* » (Ces. de Heisterbach, *Dial. Mirac.*, dit. V, c. XXII). Peut-être, à propos de ce dernier texte, serait-il aussi à noter que la *sanatio morborum* est avec le *spiritus prophetiae* (dont l'*intelligentia Scripturarum* est fréquemment un synonyme) tout ce qui reste des charismes primitifs pour les hagiographes latins du XIIIe siècle. L'un, chez eux, entraîne si souvent l'autre que, pour un peu, nous compléterions *potestas par potestas sanandi*...

P. ALPHANDÉRY.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

H. Pinard de la Boullaye, S. J. — *L'Etude comparée des Religions. Essai critique.* — Tome II. *Ses Méthodes* (Paris, Beauchesne, 1925, gr. in-8°, xi-520 pages ; prix : 45 francs).

Après avoir, dans un précédent volume (Cf. *Revue*, 1923, t. LXXXVII, p. 281), raconté l'histoire de l'étude comparée des religions dans le monde occidental, l'auteur présente des règles et des méthodes qui répondent aux exigences de la saine critique. Il explique « le procédé comparatif, qui se trouve en fait employé par toutes les écoles, essentiel à toutes les méthodes, — puis les règles de la critique dite historique, qui porte, selon l'usage courant du mot, sur les textes et monuments de l'âge historique, — celles de la critique philologique, qui atteint par l'étude des langues les périodes archaïques des civilisations modernes, — et celles de la méthode anthropologique, qui s'applique, par l'intermédiaire des non-civilisés, à éclairer les périodes primitives » ; il expose ensuite « comment la psychologie religieuse peut atteindre au cœur même des religions ». Toutes ces explications sont présentées avec une méritoire objectivité, une logique serrée, une admirable clarté, un grand luxe d'érudition bibliographique. L'ouvrage est terminé par quatre-vingts pages de tables alphabétiques (noms de personnes et noms de choses), tables qui en font un répertoire commode. Ce manuel sera utile aux savants et il épargnera aux débutants de pénibles tâtonnements et de lourdes dépenses de livres moins pratiques et moins renseignés. — Est-ce à dire que l'ouvrage soit absolument parfait ? Serait-il impossible d'y relever quelques défauts ? Plutôt que de m'exposer à paraître chercher chicane au savant auteur, je préfère tranquillement espérer qu'il formera dans sa Compagnie une école d'historiens des religions, pendant des Bollandistes. A. H.

Paul Carus. — *God. An Enquiry into the nature of man's highest ideal and a Solution of the problem from the standpoint of science* (Chicago, Open Court Publishing Co, 1908, in-12, IV-219 pages).

L'auteur préconise la conception d'un Dieu « suprapersonnel », qui ne pourrait être « impersonnel ». Il soutient ses idées contre divers contro-

Digitized by Google

versistes et correspondants, Haeckel, le Père Hyacinthe Loyson, etc., etc. Entre temps, il examine la question : La théologie est-elle une science, oui ou non ? L'ouvrage se termine par trois poèmes : ils ne sont ni plus clairs ni plus obscurs que la prose qui les précède.

A. H.

Gaston RICHARD, de l'Université de Bordeaux. — *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse.* — Extrait de la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, cahier n° 7 (Strasbourg, Istra, 1923, in-8°, 48 pages, prix : 3 francs).

Professeur de science sociale, l'auteur a voulu examiner les titres de la sociologie religieuse à figurer comme une science dans l'enseignement officiel. Cette sociologie a-t-elle « le droit de se présenter comme une science impartiale, neutre entre les croyances, une science vraiment appuyée sur l'observation, l'histoire et l'induction », ou bien ne serait-elle pas « le déguisement d'une métaphysique aventureuse, étayée par une construction artificielle de l'histoire des croyances ou des pratiques » ? L'auteur, incarnant cette science nouvelle en la personne d'Emile Durkheim, recherche la place qu'occupait l'étude de la religion dans ses premières œuvres, veut y découvrir « l'erreur qui l'a égaré » et critique très fortement tout son système.

A. H.

D. HANS HAAS. — *Bilderatlas zur Religionsgeschichte.* — 1. Lief. : *Germanische Religion* (1923). — 2-4. Lief. : *Aegyptische Religion* (1924). — 5. Lief. : *Religion der Hethiter* (1925). — 6. Lief. : *Babylonisch-Assyrische Religion* (1925). Leipzig, A. Deicherische Verlagsbuchhandlung.

Cette publication, entreprise par le professeur d'histoire des religions à l'Université de Leipzig avec la collaboration de plusieurs spécialistes, répond à des préoccupations d'enseignement de plus en plus générales. Par de nombreuses illustrations, accompagnées d'un texte explicatif, elle fournit le moyen d'acquérir les notions essentielles concernant les diverses religions. Surtout, elle offre le complément graphique indispensable à tout enseignement des religions.

L'abondante moisson archéologique qui, chaque année, récompense le labeur des égyptologues, se marque ici par un traitement de faveur. Une triple livraison est consacrée à la religion égyptienne et soixante planches, groupant cent soixante-six images, sont empruntées aux monuments de la vallée du Nil. Nous ne trouvons pas, chez les Hittites et les Assyro-babyloniens, de pareilles descriptions graphiques de la vie d'outre-tombe ; force est de se limiter à des éléments d'architecture et aux représentations de dieux et de génies. On est surpris de ne rien trouver ici se référant au cycle de Gilgamesh. L'importante procession divine de Maltaya (Malatia) devra être rectifiée d'après la nouvelle publi-

Digitized by Google

cation de Thureau-Dangin, *Revue d'Assyriol*, 1924, p. 36. Chaque notice est très utilement accompagnée d'une carte de la région correspondante. Sur la carte de l'Asie antérieure, il faut intervertir les indications de la légende en ce qui concerne le royaume d'Hammourabi et l'empire d'Asarhaddon.

R. D.

A. Cowley. — *Aramaic papyri of the fifth century* B. C. Un vol. in-8° de XXXII et 319 pages. Oxford, Clarendon Press, 1923.

Nos lecteurs ont à plusieurs occasions été mis au courant de la découverte des papyrus d'Eléphantine et des publications dont ils ont été l'objet. Le savant conservateur de la Bodléienne en a entrepris la revision minutieuse et fournit en transcription avec traduction et commentaire la collection des papyrus araméens antérieurs à l'ère chrétienne qui lui ont été accessibles.

La collection se compose de lettres, de documents officiels, de listes de noms et de trois morceaux littéraires (Ahiqar et inscription de Béhistoun). Ces textes — sauf trois d'écriture plus récente — se placent au cinquième siècle avant notre ère. La plupart de ces papyrus émanent de la communauté juive d'Eléphantine — juive insiste M. C. et non samaritaine comme on l'a prétendu. Ces juifs, installés tout d'abord comme garnison à la frontière de la haute Egypte, ont fondé une véritable colonie.

Dans sa substantielle introduction, M. Cowley indique les principaux renseignements que ces textes apportent sur le culte de ces juifs. Les noms divins ainsi certifiés ne sont pas toujours aisés à définir ou à expliquer. Dans l'ensemble cette population, qui reconnaissait Yahou comme dieu national, qui le glorifiait à Eléphantine par un temple et des sacrifices, conservait les pratiques anciennes. La situation est encore telle qu'elle était décrite un siècle auparavant par Jérémie (XLIV).

La publication que nous annonçons, établie avec le soin le plus louable, est munie d'un précieux index et constitue un excellent intrument de travail.

R. D.

Peter Thomsen. — *Die neueren Forschungen in Palaestina-Syrien und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht*. Broch. in-8° de 30 pages. Tübingen, Mohr, 1925.

Ces pages sont destinées à montrer aux théologiens que l'enseignement de la religion ne peut plus se passer du bagage archéologique. Déjà, M. H. Gressmann avait déclaré dans la *Zeitschrift für die alttest. Wissensch.* (1924, p. 14) que l'archéologie devait accompagner la philologie comme une sœur aux droits égaux et que non seulement

Digitized by Google

l'histoire des religions, mais même l'histoire littéraire et l'exégèse devaient en tenir compte.

M. Thomsen, bien connu pour son excellente bibliographie et pour un utile *Kompendium der palaest. Altertumskunde* (1913), fournit d'abord un tableau des découvertes archéologiques en Palestine et en Syrie, puis il indique comment un théologien, sans grand effort, pourra rapidement se mettre au courant et utiliser un matériel devenu considérable.

R. D.

E. T. Richmond. — *The Dome of the Rock in Jerusalem*. A description of its structure and decoration. Un vol. in-4° de x et 111 pages avec un grand nombre de planches dont plusieurs en couleur. Oxford, Clarendon Press, 1924.

Le chef-d'œuvre d'art syrien qu'est la Qoubbet es-Sakhra, par erreur dite Mosquée d'Omar, puisqu'elle n'existait pas à cette époque, méritait la belle publication que lui consacre l'architecte de valeur qu'est M. Richmond. On sait que le khalife omayyade Abd al-Malik, en mauvais termes avec la Mecque, décida d'adopter Jérusalem pour y diriger les pèlerinages et décida d'organiser à cet effet le Haram esh-Sherif en construisant, autour du fameux rocher, siège de l'ancien autel des holocaustes, le merveilleux édifice qui fut achevé en 691 de notre ère et qui à quelques détails architectoniques près s'est conservé intact. La décoration a naturellement subi de plus amples réfections. Ainsi le primitif décor de mosaïque a été remplacé, au xvi^e^ siècle, par des carreaux de faïence persane. L'étude précise de M. Richmond porte sur le bâtiment actuel : elle en décompose la structure ; elle en décrit minutieusement le décor d'un coloris si riche et si sobre à la fois. Cependant l'ouvrage peut être utilisé pour des temps plus anciens ; on y trouvera notamment la première vue d'ensemble, prise normalement, du rocher sacré.

R. D.

Archiv für Keilschriftforschung. Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom Alten Orient, herausgegeben von Ernst F. Weidner. Berlin N 58, Schliemannstrasse, 31.

En 1923, M. Ernst Weidner a commencé la publication d'une revue trimestrielle d'Assyriologie, dont les premiers fascicules furent autographiés. L'accueil fait à ce périodique a permis de le faire imprimer dès la seconde année ; chaque numéro se divise en trois parties : articles de fonds, comptes rendus, nouvelles scientifiques.

Dans les deux premières livraisons de la deuxième année on trouve des listes de divinités babyloniennes, éditées et commentées par E. Weidner, d'après des tablettes de Berlin, textes scolaires dont la valeur est inférieure à celle de la série AN=d.Anum; Ackhart Unger, établit la liste des 18 documents en écriture assyrienne témoins de

Digitized by Google

l'activité à Babylone des rois d'Assyrie qui ont régné sur cette ville ; Bruno MEISSNER fixe le sens de *raqqu*, « tortue » ; Arthur UNGNAD publie des notes sur les rois babyloniens du 8e siècle ; Franz BÖHL, cinq documents du temps d'*Itti-Mardouk-Kalâtu*, 6e roi de la 4e dynastie de Babylone ; Benno LANDSBERGER recherche le sens de quelques mots accadiens difficiles ; Otto SCHROEDER étudie deux textes historiques d'Assur : dédicace à *Tashmetoum* et inscription sur une perle provenant du butin fait sur *Hazaël*, roi de Damas.

Les nouvelles scientifiques comprennent des renseignements sur les voyages d'exploration, les fouilles, les sociétés savantes, les musées, les collections, les orientalistes eux-mêmes. Dans ces deux numéros on trouve un excellent résumé, avec illustrations, des fouilles anglaises d'Our et d'el Obeid, si importantes pour l'histoire de la religion sumérienne. Parmi les récentes acquisitions des musées on signale des quittances extrêmement archaïques provenant de Sumer et récemment acquises par le Musée britannique. Le Louvre a la bonne fortune d'en posséder des spécimens et quelques-uns portent des empreintes de sceaux qui seront publiées dans un prochain supplément au Catalogue des Cylindres orientaux.

L. DELAPORTE.

Ferdinand CHALANDON. — *Histoire de la première Croisade jusqu'à l'élection de Godefroi de Bouillon*. Paris, Picard, 1925. Un vol. gr. de 350 pages.

L'historien des Comnènes et des Normands d'Italie, M. F. Chalandon, mort prématurément, avait entrepris une histoire générale des Croisades. Voici qu'un long fragment tout au moins de cet ensemble ruiné par la mort nous est donné grâce au zèle pieux de Mme F. Chalandon, qui fait précéder cette édition posthume d'une émouvante introduction. Telle que nous est donnée cette histoire de la première Croisade, à laquelle manquent certains compléments bibliographiques et critiques qu'y eût apportés l'auteur, elle est d'un grand prix pour les études sur l'Orient latin. Il va sans dire que le choix de faits typiques et bon nombre de jugements y décèlent le byzantiniste remarquable que fut M. Chalandon et que, sans être unilatérale, la tendance du livre s'écarte fréquemment du ton uniformément laudatif à l'égard des Occidentaux auquel l'histoire des Croisades reste encore trop fidèle. Les travaux de M. Jorga et ceux de M. Bernard Leib s'apparentent d'ailleurs à ceux de F. Chalandon et ont introduit en ces matières un esprit de justice distributive qui était indispensable. De ce point de vue, il est vrai, certains mobiles religieux de la Croisade, du fait qu'ils sont propres à des foules ou à des individualités latines, apparaissent comme un peu trop rétrécis : la préparation du Concile de Clermont par l'esprit de pèlerinage, fortement évolué au cours du XIe siècle, est à peine signalée ; le rôle religieux de

Digitized by Google

Raymond de Saint-Gilles, qu'il ait été réel ou qu'il soit un produit de l'invention hagiographique de son chapelain Raymond d'Aguilers, est passé sous silence ; la physionomie de roi-élu que prend l'aventurier Emicho de Leiningen n'est pas indiquée d'un trait bien appuyé. Remarquons toutefois (p. 241) que M. Chalandon a mis en lumière la constitution, à Antioche, d'un parti de « gens pieux », parti tout populaire, contre les grands et leurs atermoiements intéressés. Nous ne faisons que signaler ici ce livre d'un maître trop tôt disparu : l'occasion nous sera souvent donnée d'en examiner à nouveau les détails et d'en redire les hauts mérites.

P. A.

E. Sévestre. — *Les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie*, 1787-1816. *La Constitution civile du Clergé*. Paris, A. Picard, 1924. Un vol. gr. 8° de XII-1148 p.

M. l'abbé Sevestre a déjà acquis une légitime réputation d'excellent historien des institutions ecclésiastiques en France au XVIII[e] siècle et pendant la Révolution ; mais il a pieusement consacré la plus large part de son activité scientifique, qui est grande, à l'étude des faits religieux dans sa province d'origine, la Normandie, en étendant cependant ses recherches, quand besoin en est, jusqu'à la Bretagne et au Maine. D'ailleurs l'ouvrage dont il nous a donné l'an dernier un premier volume, en étudiant les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie, dépasse de beaucoup l'importance et la signification d'une étude d'histoire régionale : il s'agit d'une série d'expériences, sur un champ ni trop vaste ni trop étroit, et il n'y a pas de raison pour que M. S. s'interdise *a priori* de tirer des conclusions des faits qu'il expose avec une parfaite connaissance de toutes les ressources documentaires. Son enquête qui porte naturellement sur les principes et les conditions d'application, pour une aire assez étendue, de la Constitution civile du clergé, l'amène à formuler le jugement suivant : Cette Constitution ne fut pas un acte conscient et réfléchi d'hostilité à l'égard de l'Eglise. La Révolution respectait le catholicisme. Elle prétendait seulement en faire une religion plus nationale et plus en harmonie avec les formes nouvelles de la Société. Dans son action en ce sens, elle se laissa influencer par les doctrines de l'époque, gallicanes et jansénistes, presbytériennes et philosophiques. Son œuvre, qui est quelque chose de composite et d'inachevé, en porte les traces ; quelques-unes de ses parties sont acceptables, du point de vue catholique : le remaniement territorial des diocèses était devenu nécessaire ; il était bon de rappeler aux évêques l'obligation de la résidence, etc. Mais, du même point de vue, certaines parties apparaissent défectueuses et inadmissibles : l'autorité de l'évêque dépend trop du conseil épiscopal ; les relations gouvernementales avec Rome sont brisées (les liens doctrinaux seuls

Digitized by Google

subsistent) ; les élections, confiées à des assemblées purement politiques, tendent à faire dériver toute autorité ecclésiastique d'une origine exclusivement laïque, etc. Du reste, aux yeux de M. Sévestre, l'ensemble de la Constitution civile du Clergé est vicié pour deux raisons : 1° la Révolution a fait fi de la sanction du Pape ; 2° la Révolution est trop restée dans le domaine des abstractions, n'a tenu compte ni des réalités liturgiques ni de l'administration du temporel.

P. A.

Marie-Anne Cochet. — *Essai sur l'emploi du sentiment religieux comme base d'autorité politique (du* XIII^e^ *au* XX^e^ *siècle)*. Paris, Les Presses Universitaires de France, 1925. Un vol. in-8° de XX-1144 p.

Ce petit livre, généreux et souvent profond, avec une forme parfois ingénue, a été présenté — et remarqué — au concours ouvert en 1923 par l'Académie des Sciences morales à l'effet de définir « la place du sentiment religieux dans l'ensemble de la doctrine d'Auguste Comte... » M. P. de Coster, professeur de philosophie à l'Université de Bruxelles, a parfaitement indiqué le sens pris par les recherches de Mlle M.-A. Cochet : elle s'est étonnée que le fondateur de la philosophie positive fût devenu le soutien le plus sûr de la théocratie, eût en fait édifié « une étrange théologie d'où l'esprit est banni et où le souci de l'organisation religieuse du monde se substitue à tout sentiment religieux véritable ». Contradiction issue de la personnalité même d'A Comte, mais, plus encore peut-être, de la tradition « romaine », recueillie par le positivisme, d'une religion d'Etat : Constantin tenait pour une vanité dangereuse l'approfondissement de la foi par la pensée — et la même défiance ou, à tout le moins, le même dédain pratique se retrouve dans la philosophie religieuse de Comte. — Ce n'est point ici le lieu de discuter la valeur historique de ce jugement sans nuances porté par Mlle Cochet : ce serait mettre en discussion toute la sociologie positiviste... Remarquons toutefois que ce louable essai est déparé ça et là par des sévérités qui s'égarent sur des penseurs que Mlle Cochet taxe bien indûment de comtisme intransigeant : nous aurions de la peine à considérer avec elle G. Ferrero, Durkheim, etc., comme des contempteurs de la conscience individuelle, comme des apologistes de la raison d'Etat.

P. A.

J. Bézard. — *Israël et la pensée latine*. Paris, Vuibert, 1925. Un vol. in-12 de 205 p.

Peut-être reprochera-t-on d'abord au titre de ce livre de dépasser quelque peu le dessein de son auteur. A feuilleter ces 200 pages, élégamment présentées, on dirait, en effet, qu'elles ne renferment guère qu'un texte, accompagné parfois de traduction, de morceaux d'ailleurs bien

Digitized by Google

choix de textes empruntés à la Vulgate. Mais il y a plus et mieux dans ce recueil qu'un *Epitome historiæ sacræ* perfectionné. Son auteur, M. Bézard, est un des meilleurs pédagogues de notre temps, l'un de ceux notamment qui ont, avec le plus de délicatesse psychologique, cherché à substituer au vieux rituel de la rhétorique une éducation du goût intime, de la sensibilité de l'écolier. Ici il s'agit encore de pédagogie. M. Bézard estime que nos contemporains, les vieux comme les jeunes, ont profit plus que jamais à écouter la leçon d'espérance tenace et d'indéfectible unité morale que donne le vieux Livre à qui veut le bien entendre. Et comme M. Bézard juge qu'à des latins une voix latine, en leur transmettant l'antique enseignement hébraïque, paraîtra tout de même plus familière, plus familiale dirait-on volontiers, il a eu recours au latin de la Vulgate (ça et là redressé par la traduction Crampon ou celle de la Bible du Rabbinat français) pour dire, comme en deux séries de *canticha*, d'abord les malheurs d'Israël après le schisme de 955, puis la gloire d'Israël, « l'harmonie des harpes de Sion », la foi, la justice d'Israël, la grande objection (entendez : le problème du mal, exposé surtout par Job) et la réponse d'Israël par la voix de ses moralistes et de ses prophètes. Introduction à la lecture intégrale de la Bible, dit M. Bézard en jugeant son travail — et, par surcroît, introduction à l'étude des langues romanes : une étude philologique de la Vulgate, même superficielle, familiarise l'écolier avec le vocabulaire et la syntaxe d'une latinité de transition.

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

— M. Fr. Thureau-Dangin appelle l'attention (*Revue d'Assyriologie*, 1924, p. 127 et suiv.) sur des textes cunéiformes donnant *Le rituel pour l'expédition en char*, destiné au *masmasu*, c'est-à-dire à l'incantateur qui dirige le pénitent dans l'accomplissement de la cérémonie. Celle-ci consiste essentiellement en un sacrifice à Nergal et aux dieux de la plaine, suivi d'un sacrifice à Samas. Si le personnage tombe du char, il lui faudra se purifier pendant trois jours au bord du fleuve et un sacrifice sera offert.

— Peu de monuments assyriens ont été aussi fréquemment reproduits que la procession de divinités sculptée sur les rochers de Maltaï. Depuis 1893, il est d'usage d'utiliser le dessin établi par M. von Luschan, dessin qui diffère sur plusieurs points de celui publié par Victor Place. Or, ce dernier s'était servi de « vues daguerriennes », tandis que M. von Luschan fournissait une interprétation en corrigeant le dessin de Place d'après des indications fugitives de Layard.

Sur les conseils de M. Thureau-Dangin, le P. Nase de Mossoul a photographié à nouveau ces sculptures dans les meilleures conditions et ces documents sont étudiés par M. Thureau-Dangin dans un article intitulé, *Les Sculptures rupestres de Maltaï* (*Revue d'Assyriologie*, 1924, p. 185 et suiv. avec 4 planches). Serrant le problème de plus près, le savant assyriologue arrive à identifier de façon précise les divinités représentées debout sur un ou deux animaux.

La première divinité Assur est monté sur le dragon et le lion cornu. Ninlil identique à l'Istar, épouse d'Assur, est portée par le lion, l'animal d'Istar. Le troisième dieu représente probablement Enlil monté sur le lion cornu. Sin est monté sur le dragon et Samas sur un cheval. Sur trois des reliefs de Maltaï, Adad, contrairement aux suggestions de M. von Luschan, est monté sur le lion cornu et ailé ; sur le quatrième panneau, Adad est monté sur un lion cornu et un taureau. Istar se dresse sur un lion. M. Thureau-Dangin rapporte ces reliefs à Sennachérib.

Digitized by Google

— Le comte Baudissin discute dans le recueil publié en l'honneur de Karl Marti (1) les conclusions auxquelles, d'une manière indépendante, M. Jirku (2) et nous-même (3) avons abouti touchant la mention dans *Genèse*, XXXI, 13 et XXXV, 7 du dieu Bethel. Le savant historien des religions reconnaît que la mention d'un dieu Bet-el dans l'Ancien Testament n'aurait rien de surprenant puisque, au v^e^ siècle avant notre ère la communauté juive d'Eléphantine conserve la pratique de son culte. A vrai dire, le plus surprenant serait qu'on ne trouvât pas trace dans la Bible de cette divinité palestinienne, car aucune n'est mieux attestée non seulement par des documents directs comme les papyrus judéo-araméens, mais encore par le traité entre Asarhaddon et le roi Ba'al de Tyr, sous la forme *ba-ai-ti-ile* et par Philon de Byblos qui le cite comme dieu phénicien. M. Baudissin est disposé à admettre notre proposition (*L. C.*, p. 234) d'après laquelle Jérémie, XLVIII, 13 mentionne bien le dieu Bethel.

Dans ces conditions, nous estimions que le nom même de la ville, sur lequel on institua plus tard des jeux de mots, avait été primitivement Beth-Bethel, comme la ville dite Beth-Ba'al-Me'on était encore appelée Ba'al-Me'on. Nous prenions argument notamment de *Genèse*, XXXI, 13 où *ha-el bet-el* comparé à *ha-el Yahvé* d'Isaïe, XLII, 5 ne pouvait signifier que « le dieu Bethel », ce que M. Gressmann (*Orient. Litter. Zeit.*, 1922, col. 457 et suiv.) avait accepté. Nous avouons ne pas saisir la distinction que M. Baudissin s'efforce d'établir entre ces expression si nettement parallèles en posant que, dans la seconde, *ha-el* ne serait pas en apposition à Yahvé, mais, au contraire, Yahvé à *ha-el*. Quel que soit le sens qu'on attribue à *ha-el Yahvé*, il nous semble évident que ce sens est valable pour *ha-el bet-el*, d'autant plus que lors des rédactions, les dieux Bethel et Yahvé avaient depuis longtemps été identifiés. Et, dans ces conditions, nous ne voyons pas qu'on puisse échapper à notre conclusion.

Cette question d'appellation mise de côté, M. Baudissin reconnaît que la divinité en question est un ancien dieu cananéen qui fut identifié avec Yahvé par les Ephraimites (3).

R. D.

— M. Théodore Reinach a donné à la *Revue des Etudes Juives* (t. LXXIX, 1924) un article sur l'*Empereur Claude et les Juifs, d'après un nouveau document*, — lequel document est la fameuse lettre de Claude à la

(1) *Vom Alten Testament Festschrift für Karl Marti* (41. *Beiheft z. Zeitschr. fur die altt. Wissensch.*).
(2) *Zeitschr. für die altt. Wiss.*, 1921, p. 158 et suiv.
(3) R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, 1921, p. 231 et suiv.

Digitized by Google

ville d'Alexandrie, publiée par M. H. Idris Bell et que les lecteurs de notre *Revue* connaissent par les trois articles de MM. Salomon Reinach, Ch. Guignebert et Fr. Cumont. Tous trois retenaient de cette lettre ce qui seulement intéressait la question juive. M. Théodore Reinach analyse et commente la totalité du document, mais les rapports de l'empereur et des juifs alexandrins forment le centre de sa remarquable étude. L'empereur interdit aux Juifs de lui envoyer des ambassadeurs, le droit d'ambassade étant un des privilèges caractéristiques des cités et l'empire se refusant à assimiler la communauté juive à une entité politique. D'ailleurs les juifs ne doivent pas davantage aspirer à s'insinuer dans la cité alexandrine proprement dite et Claude leur signifie qu'ils vivent *dans une ville étrangère* sans espoir d'en être jamais les citoyens. Enfin, il leur intime la défense formelle d'amener dans la cité des coreligionnaires d'Egypte ou de Syrie ; cette pratique, dit-il, l'obligerait à concevoir de graves soupçons. On se rappelle que c'est sur le sens et les termes de cette dernière défense qu'avait porté la controverse entre MM. S. Reinach, Guignebert et Cumont. Nos lecteurs auront profit à connaître les positions prises dans le débat par M. Th. Reinach — et nous connaissons trop les sentiments de sympathie du savant auteur de ce mémoire à l'égard de la *Revue de l'Histoire des Religions* pour redouter qu'il nous sache mauvais gré du large emprunt suivant :

Pour expliquer la défense portée par l'empereur, « M. Bell a supposé que si les Juifs d'Alexandrie avaient subi sans résistance les *pogromes* de l'an 38, tandis que, en 41, ils se dressent en armes contre leurs adversaires, c'est que, dans l'intervalle, ils avaient reçu des renforts *armés* d'Egypte et de Syrie. La chose est possible, mais si l'empereur ne visait que ce fait précis, on s'étonnerait qu'il ne fît pas expressément mention et défense de l'introduction d'*armes* dans la capitale. En réalité, je crois que c'est tout simplement l'agglomération excessive dans le ghetto d'Alexandrie que redoute l'empereur, non seulement parce qu'elle peut favoriser l'anti-sémitisme, mais parce que l'on peut craindre que les Juifs ne cherchent à devenir assez nombreux, assez forts, pour se jeter un jour sur leurs adversaires et les exterminer. Que cette crainte n'eût rien de chimérique, c'est ce que prouvent la sédition même de l'an 41 et les hécatombes commises, au début de l'insurrection de 66, par les Juifs dans certaines villes de Palestine, de population mixte (Josephe, *Guerre*, II, 45 et suiv., bien entendu à charge de réciprocité). Ce sont aussi les massacres qui, vers la fin du règne de Trajan, signalèrent l'insurrection juive à Chypre, à Cyrène et dans d'autres lieux (Dion Cassius, LXVIII, 32, etc.). C'est enfin la protestation violente des Grecs sous Hadrien (papyrus de Paris), lorsque, en reconstruisant la ville dévastée par les troubles, le préfet a assigné aux Juifs un quartier voisin du

Digitized by Google

leur, c'est-à-dire d'où ils pouvaient préparer une agression contre les Grecs.

« N'allons pas, en effet, nous figurer tous les Juifs de cette époque comme un simple troupeau de moutons, résignés à se laisser mener à la boucherie. Non seulement ils savaient à l'occasion résister héroïquement à l'oppression, mais ils prirent parfois l'initiative de l'attaque avec la vague espérance d'établir leur domination complète sur telle ou telle région du monde antique où ils s'étaient particulièrement multipliés. Quelque excuse qu'on trouve à ces explosions de fanatisme, quelque part qu'il faille y faire au long ressentiment des avanies subies et aussi à ce « messianisme » qui fermentait sourdement dans beaucoup de communautés et dont, à la vérité, nous savons bien peu de chose — il n'en est pas moins certain qu'un gouvernement prévoyant avait le droit et le devoir de se prémunir contre le danger réel qui en résulterait pour la paix de l'empire et pour la sécurité de certaines grandes villes. Ainsi se comprend la redoutable menace par laquelle se termine l'avertissement de l'empereur : « Si les Juifs ne se conforment pas à mon ordre, je les poursuivrai sans pitié comme des gens qui déchaînent une *peste commune* sur le genre humain tout entier ». Je ne crois pas nécessaire, comme on l'a fait en s'inspirant de textes bien connus de Tacite et de Rutilius Namatianus, de rapprocher cette « peste » du danger vrai ou prétendu qu'aurait fait courir à la religion et à l'ordre de l'empire le christianisme naissant. En l'an 41, date de notre rescrit, il ne pouvait être question du christianisme ni à Rome, ni même, je crois, en Egypte : c'était alors un fait exclusivement syrien. (pp. 130-131).

— *La Revue de Synthèse Historique* ne pouvait se désintéresser de la controverse sur l'historicité de Jésus qui, voici quelques mois, a repris avec force à propos des articles, puis du troublant petit livre du Dr P. L. Couchoud. L'excellent périodique dirigé par M. H. Berr nous donne donc dans son dernier numéro (t. XXXIX, pp. 37, 50) un article de M. A. Paul : *L'Existence de Jésus*, où la question est exposée avec une tendance marquée à demander sa solution à la psychologie du croyant plus qu'à la documentation objective que nous possédons sur la personne de Jésus. A ce point de vue, l'auteur juge avec quelque sévérité le « Christ des Modernistes qui ne peut intéresser beaucoup personne, pas même eux », mais nous reconnaissons que la position prise par M. A. Paul, et défendue avec beaucoup de talent, peut être acceptée tout au moins comme un provisoire — par bien des esprits que sollicitent des hypothèses riches d'attraits comme le sont les dernières mises en cours. M. A. Paul conclut : « Ne tombons pas pour fuir le mythe et l'*âme des foules* dans un nominalisme excessif. J.-C. ne se comprend pas sans la tradition juive qui le précède et sans la tradition chrétienne qui le suit. Il est au carrefour, il synthétise le passé israé-

Digitized by Google

lite en sa spiritualité, il ouvre l'avenir chrétien. Symbole, il l'est en ce sens que l'histoire ne le contient pas... Un personnage dont la portée dépasse à ce point son époque n'est pas expliqué par elle. Le Christ mythique est fort sujet à caution, mais ce n'est pas le minimum gardé par certains rationalistes qui nous ferait beaucoup regretter la perte d'un Christ historique. Les plus purs des croyants pensent un peu sur ce point comme le Dr Couchoud ; un Père Laberthonnière insiste en de longues pages sur l'insuffisance de l'histoire. C'est que l'histoire n'est rien si elle se réduit à quelques faits et dates même consignés en de précieux documents. L'histoire politique, l'histoire des institutions, l'histoire de la civilisation n'est jamais que l'histoire des âmes... » Principes de méthode dont nous ne contestons ni la séduction ni la valeur particlle, mais qui aboutiraient vite à substituer les spectateurs au drame lui-même.

Dans le même numéro, une très importante et compréhensive analyse du beau livre de M. Marc Bloch, sur *Les rois thaumaturges*, par notre collaborateur M. Henri Rougier.

— Nous relevons dans le fasc. 1-2 de 1925 de la *Revue du Seizième siècle* une curieuse note sur un point débattu de mythologie littéraire. M. G. Cohen, dans son récent ouvrage sur la vie et l'œuvre de Ronsard, n'a pas manqué de citer le pittoresque tableau du *Discours à Pierre Lescot* où Ronsard évoque le cortège dansant des divinités qui l'entouraient dans ses promenades d'enfant. Et dans ce passage, M. Cohen attire l'attention sur les vers si souvent répétés : « Et les nymphes suivant les fantastiques fées... » : l'adolescent, dit M. Cohen, marchait « enveloppé de son cortège de divinités des champs et des bois, *les unes apportant dans les plis de leur robe transparente l'âme celtique et française*, les autres évoquées des manuscrits et des ruines ». M. G. Prévot (*op. cit.*, p. 165-171) nie que Ronsard ait été, en évoquant « les fantastiques fées » le moins du monde inspiré par une tradition celtique et française ; ici encore il est livresque et les « fées » désignent chez lui des dryades, des napées, des oréades, des naïades, en les opposant, la plupart du temps, aux nymphes. Paris *la Fée* est mise pour *la Fortune*, mais le plus souvent le mot est synonyme de divinité champêtre, toujours païenne. Il faut renoncer à la séduisante interprétation de M. Cohen qui admirait chez Ronsard un syncrétisme quelque peu shakespearien, « mélange de paganisme, de folklore et de christianisme », parenté poétique qui eût uni Urgande et Melusine à Circé et Médée.

— Notre collaborateur M. W. Deonna, dont la richesse d'information tient du prodige, veut que la science s'annexe encore d'autres réserves de documents. Il étudie courageusement dans un article de la *Revue archéologique* (tir. à part, Leroux, 1925) les « essais d'interpré-

Digitized by Google

tation archéologique par la métapsychique ». Certes, il réserve son adhésion, mais il estime que le savant ne saurait négliger, dans la solution des problèmes d'ordre archéologique « les apports souvent très ingénieux, sinon convaincants, de la psychologie nouvelle qui a pris comme sujet de son étude le subconscient humain, soit qu'elle demeure strictement scientifique, soit qu'elle s'aventure hardiment sur les terrains mouvants qui la mènent à l'occultisme, au spiritisme ». M. Deonna n'entend certes point que l'archéologue recoure aux procédés de « télépathie rétrospective » qui ont été si justement critiqués lorsque M. A. Gayet en fit un malencontreux usage ; mais il est parfaitement légitime que l'archéologue note objectivement de curieuses ressemblances entre les données anciennes qu'il étudie et les faits modernes signalés par les recherches métapsychiques. Ces faits, dits supra-normaux à tort ou à raison, l'historien peut les utiliser sans porter sur eux un jugement de valeur, sans les nier en sceptique ni y adhérer en croyant. L'enquête provisoire de M. Deonna est menée avec une prudence d'autant plus méritoire que les faits décrits et sériés par lui sont empruntés à des rapporteurs qui tous réclament une adhésion sans nuances aux *a priori* d'un *credo* de l'occultisme.

— Nous avons à plusieurs reprises signalé ici et grandement loué le mouvement de renouveau qui, depuis plusieurs années, se manifeste avec tant d'intensité et de variété d'aspect dans les études d'histoire religieuse en Italie. Les entreprises scientifiques, en cet ordre d'études, s'y multiplient et toujours dans un sens pratique, un esprit de large diffusion, et aussi une volonté de synthèse, un dessein arrêté d'éviter le morcellement des efforts et des résultats. Nous recevons l'annonce d'une initiative où ces traits se marquent nettement. Les *Studi e materiali di Storia delle religioni* dont MM. C. Formichi, R. Pettazzoni et G. Tucci, tous trois professeurs à l'Université de Rome, viennent de commencer la publication, doivent servir d'organe de liaison entre les spécialistes des différentes disciplines, philosophiques et historiques, qui par quelque côté tiennent à l'histoire des religions ; et de plus, ce périodique doit maintenir le contact entre les ouvriers de la science pure et le grand public, tout au moins un grand public de bonne culture. D'ailleurs, ces *Studi e materiali* ont déjà leur titre de noblesse : ils succèdent à la fois à la revue *Alle fonti delle religioni*, dirigée par C. Formichi et G. Tucci et à la *Rivista di studi filosofici e religiosi* dont la publication a été arrêtée en pleine prospérité par la mort du très regretté professeur Alessandro Bonucci, de Palerme. Les *Studi e materiali* paraissent en quatre fascicules par an à la *Società Anonima Romana editoriale* (Rome, via Nazionale, 89). Le sommaire du tome premier (fasc. 1 et 2) nous permet de constater avec plaisir que notre distingué collaborateur, le Prof. R. Pettazzoni fournit à ce périodique, dont il est l'un des directeurs, une collaboration des

Digitized by Google

plus actives et qui se réalise dans des domaines très variés : outre un article sur la « *grave mora* », de Dante (*Purgat.*, 3, 127 et suiv.), où il étudie certaines survivances du « sacré » primitif, M. Pettazzoni donne dans les *Rassegne ed Appunti* des notes sur la préhistoire dans l'histoire des religions, sur la notion de monothéisme chez Hume, Rousseau et Voltaire, sur le monothéisme dans la religion grecque d'après Ed. Zeller, Ed. Meyer, Erw. Rhode, sur le Coran et l'Atarva-veda ; enfin il fournit une importante contribution à la partie bibliographique de la Revue. En même temps que le sien, nous relevons dans ce copieux sommaire les noms estimés de MM. G. Tucci, A. Corso, G. Furlani, A. Omodeo, etc.

— Nous venons de recevoir presqu'en même temps les premiers numéros de la revue *Ricerche Religiose* dont nous avons salué ici le programme et les tendances, si voisines de celles qui inspirent notre Revue depuis quelque quarante-cinq ans qu'elle défend des méthodes d'objectivité rigoureuse en histoire des religions. Les *Ricerche* courageusement entreprises par le Professeur Buonaiuti et un groupe de collaborateurs visiblement animés du même esprit scientifique, donnent dans les deux numéros déjà parus (janvier et mars 1925) des sommaires qui valent mieux que le verbalisme facile des manifestes : M. Buonaiuti y a contribué avec un article sur « Paul et Apollos » et un autre sur « l'Ethique chrétienne ». M. A. Donini a exposé et tenté de résoudre les problèmes posés par l'Edit d'Agrippine et cette Lettre de Claude dont le renom atteindrait pour un peu le grand public. M. A. Pincherle, outre deux utiles bulletins critiques sur les publications bibliques récentes, a traité judicieusement de l'ecclésiologie dans la controverse donatiste, M. G. Foot More du Judaïsme universaliste, etc. Mais ce qui caractérise peut-être mieux encore que ces excellentes contributions l'activité de la nouvelle revue italienne, c'est le désir qui s'y manifeste de maintenir, sur le terrain de la spéculation philosophique en particulier, le lecteur en contact avec la recherche et la pensée des rédacteurs : c'est ainsi qu'un pénétrant article de Ch. R. Lazzarini (article qui ouvre le premier fascicule, janvier 1925) sur le problème du salut dans l'apologétique de l'action — entendez : dans la philosophie de M. M. Blondel — est suivi d'un appel de la direction invitant en termes d'une dignité émouvante les lecteurs de cet article à exposer leurs objections, à apporter leur témoignage ou à solliciter un complément de précision sur la doctrine du philosophe d'Aix. Dès le second numéro, d'importantes réponses prouvent quel élément de vie spirituelle une telle collaboration établie sans tarder peut apporter à un organe de libres recherches.

— Nous apprenons par la Revue *Bilychnis*, toujours informée avec une rigoureuse exactitude, que la maison C. V. Engelhart, de Hanovre, a commencé la publication d'une collection de recherches et mémoires

Digitized by Google

sur la religion sous le titre *Aus der welt der Religion*. Elle est dirigée sur la religion sous le titre *Aus der Welt der Religion*. Elle est dirigée Otto. Jusqu'à présent, il a paru un petit volume de M. Mensching sur *la signification de la souffrance dans le Bouddhisme et le Christianisme*, et un autre de M. Niebergall sur *l'évangélisation moderne*. Suivront des ouvrages de MM. Baumgartner : *Israel et le monde religieux d'Asie-Mineure ;* Bultmann : *l'état de la question synoptique ;* Faber : *Psychologie et phénoménologie de la religion ;* Hölscher : *Les Prophètes ;* Odenwald : *Nietzche et le christianisme actuel ;* Otto : *Textes religieux indiens ;* Mensching : *Version du Commentaire de* 1535 *de l'Epitre aux Galates par Luther*, etc.

— Nous avouons avoir ignoré jusqu'à ce jour l'existence d'un important périodique allemand consacré à l'Astrologie théorique et pratique. C'est l'*Astrologische Rundschau*, organe de l'*Astrologische Gesellschaft*, publié sous la direction du baron R. von Sebottendorf à la *Theosophisches Verlagshaus* à Leipzig et qui en est à sa seizième année d'existence. Existence qui paraît fort active : les articles sur le but et l'importance de l'Astrologie, ses divisions fondamentales, ses rapports avec la psychanalyse, la philosophie, l'éthique, la pédagogie, les arts, etc., sans compter les documents d'astrologie appliquée, horoscopes de personnages illustres à des titres divers (Hugo Stinnes, Fr. Ebert, Mussolini) remplissent, pour cette seule année 1924-1925, des fascicules très denses. En outre l'*Astrologische Gesellschaft* publie des *Statistische Mitteilungen*, bulletins documentaires bourrés de consultations, de « maisons du ciel », et de la mathématique bizarre propre à cette science dont les tenants sont encore assez nombreux pour s'être réunis en un important Congrès tenu à Berlin en 1924. L'*Astrologische Rundschau* en relate le succès. Il va sans dire que l'histoire n'a rien ou peu de chose à faire en tout cela. Mais le témoignage subsiste, un des plus significatifs pour la psychologie d'un peuple qui, si rompu que paraisse son élite aux méthodes d'investigation critique, n'en reste pas moins en mal de mystère.

— Quels que soient le principe de sa fondation et les fins qu'elle propose à son activité, la Bibliothèque de l'Université juive de Jérusalem fait preuve dès à présent d'une vitalité scientifique indiscutable. Tout porte à croire qu'elle contribuera à organiser ou tout au moins à centraliser beaucoup de recherches qui se dispersaient aisément sur un très vaste domaine : déjà, depuis un an, elle publie sous le titre de *Kirjath Sepher*, une bibliographie trimestrielle qui enregistre et analyse toutes les publications nouvelles qui traitent de la bibliographie en général, de la littérature hébraïque et orientale, de l'histoire du Judaïsme et de la Palestine, etc. Il va de soi que la partie qui concerne les ouvrages publiés en Palestine — et ils sont déjà nombreux — est

Digitized by Google

de beaucoup la plus complète. En outre, cette Revue, dirigée par MM. H. Bergmann et G. Sholem, renferme des études sur les manuscrits et les livres rares conservés à la Bibliothèque juive de Jérusalem. Le dernier fascicule contient notamment des articles intéressants sur les manuscrits yéménites, les premières impressions hébraïques, les impressions de Koretz, etc., dûs à MM. B. Levin, Rivkind, A. Tauber, dont la compétence bibliographique paraît des plus estimables.

P. A.

L'Imprimeur Gérant :

A. DESNOËS

Établissements " Publigraphic ", A. DESNOES, et Cie, 76, rue Taitbout, Paris

Digitized by Google

Digitized by Google

PERIODICAL ROOM
GENERAL LIBRARY
UNIV. OF MICH.
MAR 8 1926

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE MM.

RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

Membre de l'Institut
Conservateur-adjoint des Musées Nationaux

Directeur d'Etudes
à
l'Ecole des Hautes Etudes

AVEC LE CONCOURS DE MM.

P. ALFARIC, J. CAPART, J.-B. CHABOT, FR. CUMONT, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, MAURICE GOGUEL, H. HUBERT, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LEVI, AD. LODS, FR. MACLER, M. MAUSS, A. MEILLET, P. MONCEAUX, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, C. PIEPENBRING, A. RÉBELLIAU, SALOMON REINACH, P. SAINTYVES, J. TOUTAIN, A. VAN GENNEP, ETC., ETC.

TOME XCI. N° 3. — MAI-JUIN 1925

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE (VI°)

1925

Digitized by Google

SOMMAIRE

S. Reinach : **Un mythe de sacrifice.**
P. Alfaric : **La préparation évangélique.**
M. Goguel : **La relation des évangiles de Matthieu et de Luc.**
J. Marty : **Contribution à l'étude des problèmes johanniques.**
H. Gallerand : **La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard.**

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus*

1° *Baron Descamps.* Le génie des religions. *(A. Koyré).*
2° *J. Van der Leeuw.* Einleitung in die Phaenomenologie der Religion in Christentum und Fremdreligionen. *(A. K.).*
3° *H. Dubois.* De Kant à Ritchl. *(A. K.).*
4° *A. Ed. F. Blunt.* Israel before Christ. *(Ad. Lods).*
5° *Meyer Abraham.* Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse. *(Ad. Lods).*
6° *D. D. Jannin, Puyade et Lassalle.* Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes. *(Fr. Macler).*
7° *J. Baruzzi.* Aphorismes de Saint Jean de la Croix *(Pr. Alfaric).*
8° *J. Baruzzi.* Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. *(Pr. A.).*
9° *A. Houtin.* Une grande mystique, Madame Bruyère. *(Pr. A.).*
10° *P. Oltramare.* La religion et la vie de l'esprit. *(Pr. A.).*

II. — *Notices bibliographiques.*

A. Bouyssonie. Batailles d'idées sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai. — *D. Baudot.* Dictionnaire d'hagiographie. — *L. Lavaud.* Saint Thomas guide des études. — *J. Schnitzer.* Savonarola. — *M. R. Jeune.* Une mystique dominicaine. La vénérable Agnès de Langeac. — *Fr. Duval.* De la paix de Dieu à la paix de fer. — *V. Macchioro.* Lutero. — *M. M. Gorse.* L'abbé Joseph Roux.

CHRONIQUE

La *REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS* paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'abonnement 1925 : Paris . . . . . **50 fr.**
— — — Départements . . . . . **52 fr.**
— — — Étranger . . . . . **55 fr.**
Un numéro pris au Bureau . . . . . **10 fr.**

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, aux Éditions Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris (VI^e^).

AVIS A MM. LES ABONNÉS : Passé le délai de trois mois, aucune réclamation pour numéros manquants ne sera admise.

Digitized by Google

Un mythe de sacrifice

Bien que le livre consacré par Pausanias à l'Achaïe ne contienne guère que 10 chapitres sur 27 qui soient relatifs à la description du pays, les autres étant consacrés à son histoire, on a remarqué que ces 10 chapitres renferment, à eux seuls, plus de légendes amoureuses que tout le reste de l'œuvre du Périégète (1). Il y est question de Sostratos, qui fut aimé d'Héraklès, et à qui le héros fit élever un tombeau, sur lequel il offrit lui-même comme les prémices de sa chevelure ; de Coresos, victime célèbre de l'amour, qui fut épris de Callirhoé et ne sut se faire aimer d'elle qu'après sa mort; de la nymphe Argyra, amoureuse de Selemnos, qui le fit mourir de chagrin en se détournant ensuite de lui; de Bolina, aimée d'Apollon, qui se jeta dans les flots pour échapper à la poursuite du dieu; enfin et surtout (c. XVII), de Mélanippos et de Komaithô, dont la tragique histoire va présentement nous occuper.

Non seulement Pausanias se montre ici très friand de fables érotiques, mais, contrairement à son usage, il les commente par ses réflexions. Exprimées en vers élégants, ces réflexions pourraient avoir leur charme, mais elles semblent quelque peu banales et plates dans sa prose. Nous apprenons de lui, par exemple, qu'il est, on ne sait pourquoi, dans la nature des vieilles gens de faire obstacle aux désirs de la jeunesse, de rester

(1) Kalkmann, *Pausanias*, p. 132.

Digitized by Google

indifférents aux peines que leur cause l'amour; que, pourtant, l'amour est plus fort que les lois des hommes et même que le respect dû aux dieux; que si la mort de deux amants est une triste chose, la souffrance n'est cependant pas pour eux, car, seul de tous les êtres, l'homme sacrifie volontiers sa vie à son amour. Tout cela pourrait se lire dans les *Héroïdes* d'Ovide; les poètes alexandrins, dont Ovide est l'écho, ont dû développer à satiété ces lieux communs. On croira donc volontiers, *a priori*, que Pausanias s'est inspiré ici de ces poètes, et il se trouve heureusement qu'on peut même désigner avec vraisemblance celui qu'il venait de lire ou de relire quand il écrivit ses *Akhaika*. Ce poète est Rhianos, auteur lui-même d'un poème épique intitulé précisément *Akhaika*, qui comprenait au moins quatre livres, d'après une citation qui nous reste du quatrième.

Contemporain, nous dit-on, d'Eratosthènes, Rhianos serait né en Crète; mais le nom qu'il porte fait songer à l'Achaïe, où se trouve le célèbre promontoire de *Rhion*. Il nous reste de lui onze épigrammes et un assez long fragment qui ne suffisent pas à justifier, mais ne contredisent pas non plus, les éloges que lui décernent les anciens et le goût que, suivant Suétone, sa poésie, où l'amour tenait une grande place, inspirait à l'empereur Tibère. Les sujets qu'il traita étaient empruntés à la mythologie et aux légendes locales: on cite de lui une *Héracléide* en quatorze livres, les *Akhaika*, dont il a déjà été question, des *Héliaka* en plus de trois livres, des *Thessalika* en seize livres au moins, des *Messéniaka* en plus de six livres, dont Aristomène était le héros et où l'on a reconnu depuis longtemps une des sources du long exposé légendaire que fait Pausanias — lequel cite, d'ailleurs, Rhianos — de la grande guerre de Messénie. Nous avons le droit de supposer que Rhianos ne dut pas seulement son succès à sa science des mythes locaux, qui intéressaient l'érudition des Alexandrins, mais aussi aux histoires d'amour qu'il égrenait dans ces poèmes dont les titres purement géographiques ne doivent pas faire illusion. Admet-

Digitized by Google

tons donc comme une hypothèse très vraisemblable que ce que nous aprend le Périégète touchant la mythologie amoureuse de l'Achaïe dérive de Rhianos, et que là où nous croyons surprendre dans sa prose falote comme une lueur de poésie, c'est encore un peu de Rhianos qui survit dans le radotage de Pausanias.

Cela dit, passons au récit de la légende dont nous nous proposons, après l'avoir racontée à notre tour, d'exposer les explications qu'on a tentées, pour les rejeter et en offrir une nouvelle. Mais disons tout de suite que nous ne prétendons pas faire remonter notre interprétation à Rhianos : le poète prenait la légende telle qu'on la racontait dans le pays, telle peut-être qu'il la trouvait dans des poètes plus anciens ; c'est par l'emploi de la méthode comparative, ignorée des anciens, que nous prétendons y voir plus clair qu'aucun d'eux.

Tout près de Patrae était l'enceinte et le temple d'Artémis surnommée *Triclaria* (1), où les Ioniens des trois bourgades d'Aroé, d'Antheia et de Mesatis, qui possédaient en commun le sanctuaire, célébraient tous les ans une fête et une *pannychis*, c'est-à-dire une veillée. Le sacerdoce de la déesse était confié à une jeune fille qui l'exerçait jusqu'à son mariage. Au temps jadis, une vierge d'une beauté accomplie, nommée Komaithô, était revêtue de cette prêtrise. Il arriva que Melanippos, le plus beau jeune homme de la contrée, devint amoureux d'elle. Comme les sentiments de Komaithô répondaient à ceux de Melanippos, celui-ci la demanda en mariage à son père, et elle-même tenta d'obtenir de ses parents la permission d'épouser Melanippos. Hélas! les vieillards jugent sévèrement les passions qu'ils n'éprouvent plus : des deux côtés, on se heurta à des refus. Alors il se passa une chose horrible : dans le temple même de la chaste déesse, qui ne voulait être servie que par

(1) Voir J. Herbillon, *Artémis Triclaria*, dans le *Musée Belge*, XXVIII, 1924, p. 13 et suiv. L'auteur fait de cette déesse (*Triclaria*, desse des trois κλᾶροι = κῶμαι) la « grande divinité féminine pré-aryenne », divinité surtout fluviale et tellurique à laquelle on offrait des sacrifices humains.

Digitized by Google

des vierges, l'œuvre d'amour s'accomplit, et le sanctuaire fut transformé en chambre nuptiale. La vengeance de la déesse outragée ne tarda point : la terre fut frappée de stérilité, la population souffrit de maladies épidémiques. On envoya, suivant l'usage en pareil cas, consulter l'oracle de Delphes. La Pythie, à qui rien n'échappe, dénonça le crime de Melanippos et de Komaithô ; elle donna l'ordre de les sacrifier tous les deux à Artémis et, de plus, pour expier le sacrilège, de sacrifier tous les ans à la déesse le plus beau garçon et la plus belle fille du pays. C'est pourquoi la rivière, jusque-là sans nom, qui passe auprès du temple d'Artémis Triklaria (2), reçut le nom d'*Ameilikhos*, c'est-à-dire *impitoyable*. Mais ces cruels sacrifices, ajoutait la légende, ne durèrent pas trop longtemps. L'oracle de Delphes avait prédit qu'ils cesseraient le jour où un roi étranger viendrait dans le pays en lui apportant une divinité étrangère. Cela se passait avant la prise de Troie. Maîtres de cette ville, les Grecs se partagèrent le butin. Euripylos, fils d'Evaemon, reçut pour son lot un coffre contenant une image de Dionysos, œuvre, croyait-on, d'Héphaestos, dont Zeus avait jadis fait présent à Dardanos, son fils, ancêtre de Priam. D'autres disaient qu'Énée l'avait abandonné dans sa fuite, d'autres encore que Cassandre l'avait jeté afin qu'il portât malheur à celui des Grecs qui le trouverait. Euripylos ouvrit donc le coffre ; mais aussitôt qu'il eut vu la statue, il perdit le sentiment. Sa folie n'était interrompue que par quelques instants de lucidité. Dans ce triste état, au lieu de naviguer vers la Thessalie, sa patrie, il fit route vers le golfe de Cirrha et monta à Delphes, où il consulta l'oracle sur la maladie qui l'avait frappé. La Pythie répondit : « Là où tu trouveras des hommes sacrifiant suivant un rite étranger, consacre ce coffre et t'établis là toi-même. » Alors le vent porta les vaisseaux d'Eurypylos dans la mer qui baigne Aroé, l'ancienne Patrae.

(2) Suivant J. Herbillon, *loc. laud.*, le nom ancien de la rivière aurait été *Triklaros*, ce qui ne me semble nullement vraisemblable.

Digitized by Google

Descendu à terre, il trouva un jeune garçon et une jeune fille, portant des couronnes d'épis sur la tête — car c'était là un des rites du sacrifice — que l'on conduisait à l'autel de Triklaria. Il devina aussitôt qu'il s'agissait d'un sacrifice humain, d'un de ces sacrifices étrangers qu'avait désignés l'oracle. Il se fit connaître des habitants et ceux-ci se souvinrent de l'ancien oracle : c'était bien là un roi étranger ; voilà aussi, entre ses mains, un coffre ou une châsse qui devait contenir une image divine. La maladie d'Euripylos cessa et les indigènes renoncèrent à leurs affreux sacrifices. La rivière changea de nom : on l'appela désormais *Meilichos*, c'est-à-dire *pitoyable*, et elle s'appelle encore ainsi aujourd'hui. Le culte de Dionysos s'ajouta à celui d'Artémis et lorsqu'on célèbre la fête annuelle du dieu, on ne manque pas d'associer aux honneurs qu'on lui rend celui qui apporta son image, œuvre d'Héphaestos.

Ce Dionysos de Patrae reçut le surnom d'Aisymnétès, autant dire le chef ou le médiateur. Son culte fut uni à celui d'Artémis par le rituel que voici. Dans la nuit qui précédait la fête de Dionysos, des enfants de la ville, couronnés d'épis, descendaient vers la rivière, consacraient leurs couronnes à la déesse, se baignaient, puis se couronnaient de lierre et se rendaient en procession au temple de Dionysos. Ainsi, même au moment de la fête du dieu adventice, la vieille Artémis était honorée avant lui, et personne ne lui gardait rancune des rites cruels dont un oracle avait voulu jadis qu'elle fût souillée.

Quelques variantes de ce récit, indiquées en passant par Pausanias (VII, 18, 2), semblent prouver qu'il n'avait pas seulement lu Rhianos, mais consulté les exégètes locaux qui d'ailleurs, à peu de détails près, racontaient les mêmes choses.

Constatons d'abord qu'il ne peut être question ici d'une tradition proprement dite, car la scène se passe à une époque extrêmement ancienne, celle de la guerre de Troie. Est-ce à dire que nous soyons en présence d'un conte inventé de toutes pièces, d'une simple imagination de poète ? Assurément non ;

Digitized by Google

on n'invente pas de pareilles histoires ; elles ont toujours été composées, avec des détails, il est vrai, de fantaisie, pour expliquer quelque chose de réel. Là-dessus, tous les interprètes modernes sont d'accord ; mais que s'agissait-il au juste d'expliquer ?

Clermont-Ganneau en 1877, raisonna ainsi (3). Il est question, dans ce récit, de sacrifices humains, qui sont une coutume phénicienne ; il est question d'une rivière nommée *Meilichos*, ce qui rappelle le mot phénicien *Melek* (Moloch) ; donc, cette légende est une survivance attestant la pratique des sacrifices à Moloch du temps de la suprématie commerciale des Phéniciens dans le Péloponèse. Pausanias ne mentionne-t-il pas, à Patrae et à Elis, un Corybante surnommé *Satrapes*, alors que nous trouvons aussi un dieu palmyrénien *Shadrape*, un Σατράπης Θεός à Byblos ?..

Ce sont là de décevants mirages. Le mot *Meilichos* a pu, dès l'antiquité, être rapproché du sémitique *Melek* : ce n'en est pas moins un mot grec. Une forme grecque et une forme orientale, distinctes à l'origine, ont été confondues par le même syncrétisme qui a assimilé Héraklès à l'Hercule latin (4). Le dieu Satrape de Byblos n'est pas autre, semble-t-il, qu'Adonis, et le mot persan *Satrapes* paraît n'être que la traduction du nom divin qui signifie « seigneur ». Le nom de *Satrapes* donné par les Eléens à un bronze antique représentant un dieu guerrier juvénile, est, dit Pausanias, un surnom de Corybante; peut-être a-t-il aussi la signifiaction de « seigneur » ; mais quelque singulière que soit la rencontre, nous n'avons pas le droit d'identifier le dieu de Patrae à celui de Byblos, ni surtout d'en tirer argument pour reconnaître, dans le Péloponèse, un vieux fonds de divinités sémitiques, comme l'a fait, en particulier, M. Victor Bérard, sous l'inspiration de Clermont-Ganneau.

(3) Clermont-Ganneau, *Journal asiatique*, 1877, p. 157 et suiv.

(4) C'est ce que j'écrivais en 1890 (*Chron. d'Orient*, I, p. 683); je pense encore ainsi, avec de bons juges. Voir l'art. *Meitichios* du *Lexicon* de Roscher.

Digitized by Google

Ces considérations sont d'ailleurs accessoires ; même si l'on admettait que la rivière Meilichos doit son nom à un *melek* phénicien et que le dieu surnommé *Satrapès* à Elis soit, comme celui de Byblos, un Adonis, l'hypothèse qui explique la légende de Menalippos et de Komaithô par d'anciens sacrifices humains, qu'aurait fait cesser l'introduction du culte de Dionysos, serait, au plus haut degré, invraisemblable. Comment un culte orgiastique — car l'image de Dionysos fait délirer celui qui la regarde — pouvait-il détourner les hommes de rites cruels ? Ce serait plutôt le contraire. Et s'il s'était agi d'une colonie phénicienne détruite ou dispersée par des Grecs revenant du siège de Troie, c'est surtout le souvenir de cette conquête, de cette libération d'un joug étranger qu'aurait conservé la tradition. Non seulement elle est muette à cet égard, mais, à l'en croire, tout se passe entre Grecs : c'est l'oracle de Delphes qui a ordonné les sacrifices ; c'est lui aussi qui, par un détour ingénieux, y met fin. Le changement de nom d'une rivière, par la suppression d'un *a* privatif, ne suffit vraiment pas à autoriser l'hypothèse d'une révolution politique. Il serait plus que singulier qu'un cours d'eau jusque-là sans nom, dit ensuite *Ameilichos*, eût assumé précisément la forme crue phénicienne *Meilichos* quand les Phéniciens furent expulsés de Patrae. Je ne puis d'ailleurs attacher à cette partie de la légende aucune importance, car elle a été évidemment fabriquée de toutes pièces. Ceux à qui on la racontait s'étonnaient qu'une rivière dite *pitoyable* eût pu arroser des lieux où se pratiquaient des rites barbares. Qu'à cela ne tienne, répondait-on ; avant de s'appeler *pitoyable*, elle s'est appelée *impitoyable*. Pourquoi prendre au sérieux une baliverne aussi transparente ? Pourquoi vouloir en tirer des conclusions ?

M. Farnell, suivi par Frazer, ne croit pas aux hypothèses de Clermont-Ganneau ; il considère qu'Artémis Triklaria est une déesse agricole et, après avoir rappelé les traits essentiels du mythe, il écrit : « Nous avons ici probablement un rituel

Digitized by Google

destiné à promouvoir les moissons (puisque Artémis irritée avait frappé la terre de stérilité et que les victimes humaines qu'on lui offrait devaient être couronnées d'épis) et ce rituel a été ensuite mis en relations avec celui de Dionysos Aisymnétès, qui vint du Nord et mit fin à ces cruelles pratiques. » Dans une note, il rappelle qu'il y a d'autres exemples de victimes humaines sacrifiées afin de promouvoir la fertilité du sol ; dans une autre, il cite les textes qui représentent l'Artémis taurique comme une déesse altérée de sang (5).

Toepffer, qui a raconté la légende d'Aroé-Patrae à l'article *Aisymnetes* de Pauly-Wissowa, se contente d'ajouter : « Le nom de Meilichos attaché à la rivière, ainsi que le caractère du culte, indiquent que Dionysos Aisymnétès est apparenté au dieu Meilichos, lequel se manifestait non seulement sous les traits de Zeus, mais sous ceux de Dionysos, qui portait le surnom de Meilichios à Naxos. Dionysos Aisymnétès avait aussi un sanctuaire à Patrae. » Tout cella n'est même pas une tentative d'explication du mythe. Comme nous avons montré l'invraisemblance qu'un culte sanglant d'Artémis ait été supprimé, en Achaïe, par l'arrivée du culte de Dionysos, et qu'à proprement parler il n'y a rien de cela dans le texte de Pausanias, cherchons la solution du problème dans une autre voie qui nous est familière depuis longtemps et où nous ne croyons pas nous être souvent égaré.

La légende recueillie par Pausanias étant tout à fait inadmissible en tant qu'histoire même ornée et embellie, on doit nécessairement la considérer comme étiologique, c'est-à-dire comme fabriquée pour répondre à des *pourquoi*, pour expliquer des usages, des rites et des noms conservés, mais qu'on ne comprenait plus.

De quels éléments disposait une exégèse naïve pour tisser la toile de la légende du sanctuaire d'Artémis?

(5) C. Farnell. *Greek Cults*, II. p. 455.

Digitized by Google

Il y avait, tout d'abord, le vieux culte ionien d'Artémis Triklaria — la première syllabe de ce nom répondant au fait relaté par Pausanias que le sanctuaire était commun à trois tribus ioniennes habitant Aroé, Anthea et Messatis. A ce culte était subordonné, en quelque manière, celui de Dionysos, puisque les enfants qui célébraient ce dernier commençaient par rendre hommage à la vieille Artémis. Donc, Dionysos était arrivée plus tard que celle-ci.

Il y avait une vieille idole vénérable de Dionysos Aisymnète, contenue dans un coffre qu'une fois par an le prêtre portait la nuit hors du temple du dieu. Un coffre, c'est un attirail de voyageur ; donc, le dieu dans le coffre était venu du dehors, et il avait une noble origine. Au culte de Dionysos était associé celui d'un héros local, dont Pausanias signale la sépulture, Euripyle. Ne serait-ce pas lui qui aurait apporté le coffre avec Dionysos? Mais, d'ordinaire, les images sacrées ne voyagent pas ; pour expliquer leur déplacement, il faut une guerre, une destruction de ville, un pillage de temple ; Euripyle est donc venu de Troie et l'idole est d'origine troyenne. D'ailleurs, nous voyons par Pausanias qu'on était peu d'accord sur cet Euripyle, car certains disaient qu'il s'agissait d'Euripyle, fils du roi d'Olen, compagnon d'Hercule à Troie et qui aurait reçu de lui le coffre à titre de présent.

Le trait principal du rituel d'Artémis, c'est que, lors de la fête de Dionysos, des enfants descendent à la rivière la tête couronnée d'épis et déposent ces épis dans le sanctuaire de la déesse avant de se couronner de lierre pour se rendre au temple du dieu. Pourquoi ces épis, offrande qui ne convient guère à Artémis chasseresse, protectrice et dompteuse des animaux de la forêt ? C'est que la déesse était aussi maîtresse des saisons, qu'elle avait parfois, étant irritée de quelque offense, condamné ses fidèles à la famine. Pausanias ajoute, et cela n'est pas sans intérêt, que les enfants qu'on sacrifiait jadis à Artémis étaient couronnés d'épis. Naturellement, il n'en peut

Digitized by Google

rien savoir, aucun de ses informateurs n'en pouvait rien savoir ; mais c'est une façon de dire que l'usage est très ancien et particulier. De ce détail insolite du rituel on concluait qu'Artémis avait dispensé ou refusé la fécondité à la terre, et que, de tout temps, il s'était agi de la disposer favorablement par une oblation d'épis, peut-être les prémices de la récolte. Nous avons là une trace d'une conception plus ancienne de la déesse, non encore spécialisée, si l'on peut dire, — quelque chose comme une Artémis qui serait en même temps une Déméter. C'est un point sur lequel nous reviendrons.

Pourquoi, demandait-on, lorsque ce rite prit naissance, fallait-il apaiser la déesse? C'est qu'elle avait été gravement offensée et s'était vengée. A l'époque classique, Artémis est une déesse vierge, qui se fait souvent servir par des vierges et qui attache du prix à la chasteté. Quel pire manquement à la chasteté que celui d'une prêtresse de la déesse, commis, par surcroît, dans son temple même ? La légende n'était pas difficile à imaginer ; elle se retrouve dans une ballade de Victor Hugo et ailleurs.

Ce qui se comprend moins, c'est celle du renouvellement annuel du sacrifice des jeunes gens, qui n'étaient plus des amants sacrilèges , mais le plus beau jeune homme et la plus belle jeune fille du pays. Pausanias a recueilli cet élément de la légende, mais il s'insurge contre ce qu'il y a là de cruel et d'immoral. « Il faut plaindre, dit-il, les jeunes garçons et les jeunes filles qui périrent ainsi à cause de Ménalippe et de Komaithô sans avoir rien fait contre la déesse ; il faut plaindre aussi leurs parents. » On devine ici l'influence de la légende de l'Artémis scythique, répandue par des marins apeurés ou craignant la concurrence, dont la crédulité publique paraît s'être nourrie jusqu'à la fin du paganisme. L'hypothèse de l'existence d'un pareil rite en Achaïe, même avant la guerre de Troie, et cela aux dépens non pas d'étrangers, mais d'indigènes paraît très invraisemblable ; à ceux qui objecteraient

Digitized by Google

le témoignage de Pausanias on pourrait répondre qu'il ne devait rien savoir, ni par la tradition orale, ni par la littérature, de faits remontant à une si haute antiquité.

Pourtant, il n'a pas inventé les noms des premières victimes ; il les a trouvés dans les sources littéraires et sur le terrain. Comment s'étaient-ils conservés à travers les âges ? Une seule réponse est possible : on montrait leurs tombeaux, et ils étaient l'objet de quelque culte. Pausanias, qui parle incidemment de la tombe d'Euripyle et ajoute qu'il était associé au culte local de Dionysos, ne dit rien de la tombe de Mélanippe et de Komaithô et ne dit point que ce couple d'amants fût l'objet d'un culte associé à celui d'Artémis Triklaria ; mais il faut le croire, à moins de ne rien croire du tout.

Cette tombe vénérée de Mélanippe et de Komaithô en rappelle beaucoup d'autres, car le monde grec était plein de sépultures très anciennes auxquelles adhéraient des noms souvent obscurs. Pour reprendre, non sans une arrière-pensée dont on discernera aisément le motif, des exemples que j'ai déjà cités dans un mémoire antérieur (6), il y a un tumulus de la vierge Hippô à Erythrée, un tumulus de la « bondissante Myrine » près de Troie, nombre de prétendues tombes d'Amazones en Thessalie, en Béotie, en Eubée, en Attique, à Mégare, le tombeau des Skédasides ou Leuctrides près de Thespies. Toutes ces sépultures étaient l'objet de légendes locales, plus ou moins romanesques, dont quelques-unes nous sont parvenues. L'histoire des morts vénérés s'oublie, surtout lorsqu'il y a, dans le pays, des mouvements, des substitutions de peuples ; mais les noms, inséparables du plus modeste rituel, ont chance de survivre et ne peuvent être fabriqués au hasard par les montreurs de curiosités.

J'ai essayé de prouver naguère que la vierge Hippô n'était pas une jeune fille, mais une cavale sacrée ; que la « bondissante Myrine » et d'autres Amazones célèbres dont on dési-

(6) Voir *Cultes, Mythes, etc.*, t. V, p. 32 et suiv. (1915).

Digitized by Google

gnait les tombes n'étaient pas des Amazones, mais des cavales sacrées ; qu'il en était de même des Skédasides ou Leuctrides près de Thespies, dont la légende, assez bien connue, est associée à cette déesse cavale « aux beaux crins rouges et luisants », qui s'offrit d'elle-même au sacrifice lorsque Skédase, père des Skédasides, apparaissant en songe à Pélopidas, eût ordonné au général thébain, s'il voulait remporter la victoire, d'immoler une *vierge rouge* sur la tombe de ses filles, mortes autrefois volontairement parce qu'elles avaient été violées par des Spartiates. Je ne veux pas recommencer ici l'analyse détaillée que j'ai fait de cette légende en 1915 ; mais il me semble en ressortir avec évidence que la cavale alezane, qualifiée de vierge rousse, et qui s'est échappée si fort à propos d'un haras voisin, explique que les Skédasides ou Leuctrides, dont on vénérait la tombe, n'étaient pas des victimes humaines de la brutalité des Spartiates, mais des victimes animales d'un vieux culte zôomorphique oublié. L'une des Skédasides s'appllait *Hippô*, nom transparent, et ce nom avait survécu à la révolution, d'ailleurs lente et progressive, qui substitua aux cultes zôomorphiques ceux du panthéon olympien.

Je prétends prouver maintenant que Mélanippe et Komaithô appartiennent à la même catégorie, je dirais presque à la même écurie mythique que la bondissante Myrine, les deux Hippô d'Erythrée et de Leuctres et tant d'Amazones dont on montrait les tombeaux dans le monde grec.

Les noms, l'un et l'autre transparents, sont favorables à mon hypothèse. *Melanippos*, c'est le poulain noir, le moreau ; *Komaithô*, c'est la pouliche à la crinière couleur de feu, l'alezane — nous disons encore, en parlant d'une certaine robe, *alezane brûlée*. Rappelons-nous, dans la légende béotienne des Skédasides, la cavale « aux beaux crins rouges » qui est sacrifiée par Pélopidas. Rappelons-nous aussi que beaucoup de coursiers mythiques s'appellent *Aithôn ;* c'est le nom de chevaux d'Hélios, d'Arès, de Pluton, d'Eos, de Pallas fils d'Evan-

Digitized by Google

dre, dont le cheval pleure la mort dans Virgile. La robe alezane de ces animaux, fort appréciée des anciens, explique très naturellement leur nom.

Assurément, la mythologie grecque connaît d'autres Melanippos, d'autres Komaithô que ceux d'Achaïe, et il serait téméraire de vouloir interpréter leurs légendes en prétendant y trouver toujours la trace de leur nature chevaline. Pourtant une autre des Komaithô connues, celle du poète Triphiodore, prêterait assez à une exégèse de ce genre. Cette Komaithô, fille de Tydée, fut fiancée à Égialée, qui mourut jeune, et lui donna pour fils Cyanippe. Or, Égialée avait un frère, nommé aussi Cyanippe, dont le père, Adraste d'Argos, possédait le célèbre étalon Arion, fils de Poseidon et de Déméter Erinys, divinités chevalines ; Arion était dit κυανοχαίτης, à la chevelure bleu sombre, comme son père Poseidon. Il faut convenir que Poseidon et Déméter Erinys, Arion et les deux Cyanippe mettent aussi comme une atmosphère chevaline autour de la Komaithô de Triphiodore. Mais les noms seuls, quand les légendes manquent ou sont trop incomplètes, ne peuvent être des guides sûrs en exégèse ; revenons donc au Mélanippe et à la Komaithô qui furent sacrifiés à l'Artémis Triklaria et dont on devait montrer la sépulture près du Meilikhos.

C'est une règle générale que, dans les cultes zôomorphiques, la nature de la victime indique celle de la divinité qui reçoit l'hommage, parce qu'en réalité il s'agit toujours d'un sacrifice de communion, antérieur à la conception des divinités transcendantes, où la victime divinisée pour le sacrifice n'est autre que la divinité elle-même. Les textes et les monuments prouvent que l'Artémis classique hérita d'un grand nombre de cultes d'animaux, l'ours, la biche, la chèvre, la louve, la laie, la taure, etc. Tout ce qu'on pouvait dire à ce sujet l'a été en 1896 par Farnell ; mais cet érudit, tout en marquant qu'Artémis avait été associée aussi à la cavale, ne connaissait pas encore l'Artémis *pôlô* ou pouliche, révélée par des inscrip-

Digitized by Google

tions (7), ni surtout une sculpture archaïque trouvée à Lusoi en Arcadie sur laquelle j'ai appelé l'attention en 1908 (8). C'est une image grossière, mais indubitable, d'Artémis équestre, qui confirme le témoignage de Pausanias sur l'association, à Phénéos en Arcadie, d'Artémos Hippia ou Heurippa à Poseidon Hippios. Toute divinité équestre a commencé par être une divinité chevaline, l'équitation n'ayant guère été en usage qu'à partir du VIII^e^ siècle. Ainsi la loi se vérifie une fois de plus. Mélanippe, le poulain noir, et Komaithô, la pouliche alezane, ont été sacrifiés, dans des moments de détresse et à titre exceptionnel, à une Artémis chevaline ; ou, en termes du stage zôomorphique, la diviné chevaline, représentée en chair et en os dans un culte ionien, sous les espèces d'un poulain noir et d'une pouliche alezane, a été rituellement immolée quand le malheur des temps obligeait les habitants du pays à renouveler leur provision de force spirituelle, de sainteté, de ce qu'on appelle en Polynésie le *mana*.

Bien entendu, à l'époque dont je parle, sans doute bien antérieure aux parlers aryens et dont l'héritage religieux, appelé à être graduellement modifié, fut recueilli par les Ioniens, les Achéens et d'autres peuples qui ont un nom dans l'histoire — à cette époque, dis-je, il y a un évident anachronisme à parler de l'Artémis homérique ; on ne le fait que pour la commodité du langage et parce que l'héritage religieux du plus lointain passé a été comme réparti entre les divinités olympiennes, au lieu d'être rejeté en bloc comme indigne d'elles. L'Artémis Triklaria est à la fois une Artémis, une Déméter et peut-être, puisqu'elle préside à la fécondité de la terre, l'union de deux principes mâle et femelle, comme le couple qui le personnifiait. C'est en tenant compte de cette considération essentielle qu'on voit un peu clair dans les légendes arcadiennes à fond zôomorphique où d'une part, à Phénéos, Poseidon Hippios est uni à Artémis, tandis qu'à Thelpuse c'est Déméter

(7) *Jahrbuch des Instituts*, 1912, p. 8 et suiv.
(8) S. Reinach, *Cultes*, t. IV, p. 59

Digitized by Google

Erinys qui, sous l'aspect d'une cavale, accorde ses faveurs à Poseidon. Artémis, Déméter et Poseidon sont des noms donnés très postérieurement à des conceptions naturalistes primitives. La vieille religion de l'Arcadie nous montre un dieu-cheval et une déesse-cavale ; celle-ci a donné naissance au cheval Arion. Plus tard, avec le progrès de l'anthropomorphisme, nous avons la déesse de Phigalie à tête de cavale ; plus tard encore, poulains et pouliches deviennent des dieux cavaliers, un dieu *hippios* et une déesse *hippia ;* plus tard encore, sauf exceptions qui sont des survivances, il ne reste d'autres traces de la nature primitive des divinités que leurs victimes favorites, leurs attributs ou leurs compagnons.

En résumé, j'estime que Pausanias a recueilli l'écho affaibli, dénaturé par la poésie anthropomorphique, d'un vieux culte pré-aryen, ayant pour éléments essentiels un poulain noir dit par les Grecs *Melanippos* et une pouliche alezane, appelée par eux *Komaithô*. A diverses reprises, — car il eût été difficile de renouveler un pareil sacrifice tous les ans — Mélanippe et Komaethô étaient immolés, probablement mangés, mais au milieu de manifestations de respect et de deuil ; Mélanippe et Komaithô recevaient une sépulture honorable qui était l'objet d'un certain culte et à laquelle restait attachée l'idée tenace que les ensevelis avaient été d'innocentes victimes. Lorsque l'anthropomorphisme occupa la place du zôomorphisme, que l'on s'habitua à sacrifier non par *des* divinités, mais *à des* divinités, on se prit à croire que Mélanippe et Komaithô avaient été sacrifiés à une déesse, que ce n'étaient pas des animaux, mais un jeune couple humain, que la déesse vierge qui avait exigé leur mort avait puni en ce jeune homme et cette jeune fille un manquement sacrilège à la chasteté. Une fois admise l'idée qu'avant la guerre de Troie cette déesse demandait des victimes humaines, il fallait que les exégètes pussent expliquer pourquoi on n'en sacrifiait plus, et c'est à quoi pouvait répondre, comme je l'ai montré, la seconde partie de la légende sur

Digitized by Google

l'arrivée du héros Euripyle et de la statuette de Dionysos enlevée à Troie.

De certitude, en pareille matière, il ne saurait évidemment être question, puisque le détail de l'évolution des rites et des croyances nous échappera toujours ; j'aime pourtant croire qu'à la différence de Pausanias, racontant comme de l'histoire positive la légende cultuelle d'Aroé, je ne fais pas un appel trop impertinent à la crédulité de mes lecteurs.

Salomon REINACH.

Digitized by Google

La préparation évangélique

Sous le titre de « Préparation Evangélique », Eusèbe de Césarée nous a laissé un ouvrage classique, destiné à établir que l'ancien judaïsme était déjà une sorte de christianisme anticipé. L'« Evangile » est pris là dans le sens le plus large, comme la somme des doctrines professées par le Christ et acceptées par les chrétiens. D'autre part, la « préparation » dont il est parlé à son sujet, nous est donnée comme une série de miracles divins, dus à l'action d'une Providence très sage.

Il y aurait sous le même titre, un beau livre à écrire, à la fois plus positif et plus précis. Prenons l'Evangile au sens le plus usuel du mot, comme un récit suivi de la Vie du Christ. C'est surtout de ce point de vue que nous pourrons affirmer, et sans postuler le moindre miracle, qu'il a été préparé au sein du judaïsme. Une étude attentive nous montrera, en effet, que ses matériaux sont empruntés à l'Ancien Testament.

I

Les Evangélistes eux-mêmes donnent assez nettement à entendre qu'ils exploitent des thèmes traditionnels empruntés à la Bible. Marc, le plus ancien d'entre eux, ouvre son récit par ce titre révélateur : « Commencement de l'Evangile de Jésus Christ » et Matthieu par cet autre, qui lui ressemble :

Digitized by Google

« Généalogie de Jésus Christ ». Luc fait dire aux bergers de Bethléem : « Il vous est né un Sauveur, qui est le Christ » (II, 12). Enfin Jean termine son livre par une remarque encore plus suggestive : « Ces choses ont été écrites pour que vous croyiez que Jésus est le Christ » (XX, 31). Or, ce dernier mot, transcription abrégée du grec « Christos », qui correspond à l'hébreu « Massiah », ou Messie, et qui, comme lui, veut dire « oint », a ici une signification très nette. C'est un terme technique dans lequel se condensent des croyances fort vieilles. Pour les Evangélistes, comme d'ailleurs pour les premiers chrétiens et pour les juifs de la même époque, il désigne l'Oint de Jahvé, le Roi idéal qui a été prédit par les Prophètes. En présentant Jésus comme le Christ, ses biographes se réfèrent donc implicitement aux anciens oracles messianiques. Ceci déjà nous invite à penser qu'ils les auront pris plus ou moins pour modèles au cours de leur récit.

Une étude attentive des textes vient confirmer cette première impression. Prenons d'abord l'Evangile selon Marc, puisque l'on s'accorde assez communément à le regarder comme le plus ancien. Dès le début, il invoque un double oracle dont la suite va montrer la réalisation. Il rappelle que Dieu a dit jadis en s'adressant au Christ : « Voici, j'envoie devant toi mon messager qui préparera ton chemin. C'est la voix de celui qui crie dans le désert : « Préparez le chemin du Seigneur... » Puis il ajoute que, « selon ce qui est écrit », « Jean parut dans le désert... et il prêchait disant : Après moi, vient celui qui est plus puissant que moi... » (I, 2-4). Il est clair que la présentation du personnage est calquée sur l'annonce qui se lit dans les textes bibliques. Un tel début est significatif. Il montre que la première source de l'Evangile est l'Ancien Testament.

Plus loin, Marc met en scène les représentants officiels du judaïsme qui reprochent aux Apôtres de manger avec des mains impures, contrairement à la tradition des anciens.

Digitized by Google

Puis il donne à entendre que ceci encore avait été prédit. Jésus lui-même répond aux critiques (Marc, VII, 1-7) : « Isaïe a bien prophétisé sur vous ainsi qu'il est écrit :

> Ce peuple m'honore des lèvres,
> Mais leur cœur est loin de moi,
> C'est en vain qu'ils me servent,
> Donnant comme règles des commandements [d'hommes (XXXIX, 13).

Une autre fois, Marc fait dire par le Christ aux Apôtres, qui l'accompagent de Jérusalem au Jardin des Olives : « Vous succomberez tous, car il est écrit : Je frapperai le berger et les brebis seront dispersées » (XIV, 27). Un peu plus loin, il racontera en conséquence que, du moment où la troupe chargée de procéder à l'arrestation de Jésus eut mis les mains sur lui, « tous l'abandonnèrent et prirent la fuite » (XIV, 49). A propos de cette même scène, il signale la réalisation d'une autre prophétie. Après avoir décrit l'arrivée d'une foule armée d'épées et de bâtons, qui est envoyée par le Sanhédrin, il fait dire par le Christ à ces gens : « Vous êtes venus après moi comme après un brigand, avec des épées et des bâtons... C'est afin que les Ecritures soient accomplies » (XIV, 49). De fait, l'oracle invoqué un peu auparavant à propos de la fuite des disciples débutait par ces mots : « Epée, lève-toi sur mon pasteur... » (Zach., XIII, 7). D'autre part, le Deutéro-Isaïe dit au sujet du Serviteur de Dieu souffrant et mourant pour les péchés des hommes : « Il a été mis au nombre des malfaiteurs » (Is, LIII,12).

Sans doute ces citations sont exceptionnelles au cours du second Evangile. Mais on aurait tort d'en conclure que dans le reste du récit, l'auteur ne s'est pas inspiré de l'Ancien Testament. On peut estimer bien plutôt que, s'il ne l'a pas invoqué plus souvent, c'est pour ne pas verser dans la mono-

Digitized by Google

tonie. Du moment où il croyait que l'Evangile y était annoncé, il ne devait pas en limiter l'annonce à quelques scènes isolées et d'ailleurs secondaires.

En fait, les autres Evangiles attestent nettement que d'autres épisodes beaucoup plus importants réalisent, au regard des croyants, d'anciennes prédictions.

Matthieu est, à cet égard, particulièrement net. Il dit, par exemple, avec Marc que Jésus, après l'emprisonnement de Jean, alla « en Galilée ». Mais il ajoute que ce fut « afin que s'accomplit ce qui avait été annoncé par le prophète Isaïe », au sujet des habitants de ce même pays (IV, 15-16).

Comme l'auteur du second Evangile, il raconte que le Christ opéra des guérisons nombreuses. Et il introduit à ce sujet une réflexion analogue (Mt., VIII, 17) : « C'était afin que s'accomplit ce qui avait été annoncé par le prophète Isaïe disant :

> C'est lui qui a pris nos infirmités
> Et qui a porté nos maladies (Is., LIII, 4).

Il note, après Marc, que Jésus enjoignait aux gens guéris par lui de ne pas le faire connaître. Mais il complète son devancier en observant que ce fut afin que se réalisât un autre oracle du même prophète concernant la modestie du Serviteur de Dieu (Mt., XII, 17-20 ; cf. Is., XLII, 1-4).

Marc a montré Jésus parlant en paraboles pour que les juifs regardent sans voir et écoutent sans entendre (IV, 1-12). Matthieu fait remarquer, en propres termes, que ceci avait été également prédit (Mt., XIII, 14-15 et 34 ; cf. Is., VI, 9-10 et Ps. LXXXVIII, 2).

Les deux évangélistes s'accordent à raconter que le Christ entra à Jérusalem monté sur un âne. Mais Matthieu ne s'en tient pas là. Il a soin d'ajouter (XXI, 4) que « ceci advint pour que s'accomplit la parole du prophète (Is. LXII, 11 ; Zach., IX, 9) :

Digitized by Google

Dites à la fille de Sion :
Voici, ton roi vient à toi,
Doux et monté sur un âne.

Par ces citations, qui font défaut chez Marc et qui nous donnent pourtant la clé de son récit, nous sommes amenés à conjecturer que mainte autre scène, au sujet de laquelle aucun oracle n'est jamais invoqué, en exploite quelqu'un et ne peut être bien comprise sans lui. Rien, en effet, ne permet de penser que Matthieu ait épuisé la liste des concordances. L'étude des textes établit nettement le contraire. Beaucoup d'épisodes qui ne sont point mis en parallèle avec la Bible juive s'accordent trop bien avec elle pour ne pas en dépendre.

Prenons, dès le début de Marc, le portrait qui nous est fait du Baptiste : « Jean était vêtu de poils de chameau et d'une ceinture de cuir autour des reins ; il vivait de sauterelles et de miel sauvage » (I, 6). Or, Elie portait déjà le même vêtement (I Rois, I, 8) et il avait une nourriture également frugale, car il ne vivait que de l'eau du torrent et des aliments portés par un corbeau (I Rois, XVII, 2-7). La coïncidence ne peut être fortuite, l'évangéliste vient de présenter Jean comme le messager qui, d'après l'oracle de Malachie, doit préparer la voie du Seigneur (Mc., I, 2 ; cf. Mal., III, 1). Mais le même prophète dit, en propres termes, que c'est Elie qui sera envoyé pour remplir cette tâche (IV, 5). Marc s'est trouvé ainsi amené à présenter le Précurseur comme une réapparition du Tischbite.

Les détails du baptême de Jésus ont une origine analogue. Si l'Esprit Saint descend sur le Christ, c'est parce que, dans le recueil d'Isaïe, Dieu dit lui-même :

Voici mon Serviteur que je soutiendrai,
J'ai mis mon Esprit sur lui (XLII, 1).

Digitized by Google

Si du ciel une voix se fait entendre : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi je me complais », c'est aussi en souvenir de ce texte, car, dans la traduction des Septante, l'Elu en qui Dieu prend plaisir est qualifié de « païs », ce qui peut s'entendre non seulement d'un serviteur mais d'un vrai fils. L'évangéliste se sera souvenu aussi d'une parole attribuée ailleurs à un « Oint de Jahvé », qui se confond dans sa pensée avec Jésus : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (Ps. II, 7).

La tentation du Christ, qui vient ensuite, semble calquée, en sa forme initiale (Mc, I, 13), sur celle que l'Exode raconte au sujet de l'Ancien Israël, présenté par ailleurs dans le recueil d'Isaïe (XLI, 8), comme le Serviteur de Dieu, son Elu et son Fils. La première, en effet, eût lieu après le passage de la Mer Rouge, que Paul considérait déjà comme une figure du baptême (I Cor., X, 2). Elle aussi se déroula dans le « désert ». Elle dura quarante ans, comme l'épreuve du Christ quarante jours. Israël s'y trouva en contact avec « les serpents brûlants et les scorpions » (Deut., VIII, 15) comme Jésus avec les « bêtes » et lui aussi fut alors assisté par un Ange (Ex., XXIII, 20, 23 ; XXXII, 34).

On pourrait continuer ainsi à travers l'œuvre entière de Marc. On verrait que tous les épisodes s'expliquent de la même façon. Tous exploitent, à leur manière, quelque vieux thème messianique. L'Evangile se présente dans son ensemble comme un décalque de l'Ancien Testament. Il ne fait qu'en transposer les oracles sous une forme plus ou moins historique.

II

Naturellement, ce sont surtout les Prophètes qui sont mis à profit. Isaïe est de tous le plus souvent cité. C'est par lui que commence le recueil des Nabis. C'est aussi avec lui que s'ouvre le plus ancien de nos Evangiles, celui de Marc. Nous avons

Digitized by Google

vu que Matthieu se réfère à lui avec insistance. Luc fait lire une de ses prophéties (LXI, 1-2) par Jésus lui-même, qui dit ensuite à ses auditeurs : « Aujourd'hui, cette parole de l'Ecriture que vous venez d'entendre est accomplie » (IV, 16-21). Jean, ayant mis un de ses oracles dans la bouche du Christ, ajoute à ce sujet : « Isaïe dit ces choses lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui » (XII, 41). C'est dire qu'on ne saurait l'étudier de trop près si l'on veut comprendre l'Evangile.

Jérémie se trouve également cité. Matthieu en appelle à lui à propos du massacre des Innocents (II, 17 ; cf. Jér., XXXI, 15) et du « champ du potier » acquis par le traître Judas (XXVII, 9 ; cf. Jér., XVIII, 2-3 et XXXII, 6-14). Mais déjà Marc s'inspire de lui, sans pourtant le nommer, en divers passages de son œuvre et notamment dans son récit de l'arrestation du Christ, qui ressemble visiblement à celle du prophète.

Ezéchiel n'est jamais mentionné. Ceci ne veut point dire qu'il n'ait point été exploité par endroits. Certains épisodes procèdent apparemment de lui. Tels sont ceux de la vocation des pêcheurs galiléens et de la prise faite ensuite par eux d'une grande quantité de poissons (Mc., I, 16-21 ; Lc., V, 4-7; cf. Ez., XLVII, 9-10).

Daniel est mis à contribution d'une façon plus nette. Matthieu le fait citer par Jésus lui-même à propos de « l'abomination de la désolation » qui précèdera l'avènement triomphal du Messie (XXIV, 15 ; cf. Dan., IX, 27 ; XII, 11). Déjà Marc lui emprunte, sans le nommer, divers autres détails, concernant ces derniers temps, qu'il met aussi dans la bouche du Christ (Mc. XIII, 19, cf. Dan. XII, 1 ; Mc. XIII, 26, cf. Dan. VII, 13, etc.). Il tient surtout de lui l'idée du « Fils de l'homme », qui occupe dans son Evangile une si grande place.

Parmi les petits Prophètes, plusieurs sont mis encore largement à profit. Ni Osée, ni Amos ne sont nommés. Pourtant le premier est cité chez Matthieu pour établir que le Fils de Dieu

Digitized by Google

devait aller en Egypte (Mt., II, 15, cf. Os., XI, 1) et que le Christ veut la pitié et non le sacrifice (Mt, IX, 13, cf. Os., VI, 6). Le second fournit déjà à Marc le thème du jeune homme qui s'enfuit nu au jour de la grande épreuve (Mc., XIV, 52, cf. Am., II, 16), de même que celui des ténèbres qui surviennent en plein midi et couvrent la terre entière (Mc., XV, 33, cf. Am., VIII, 9-10).

Jonas, sortant après trois jours du ventre d'un poisson, est présenté par deux évangélistes comme une figure anticipée du Christ ressuscité (Mt., XII, 39-41 ; Lc., XI, 29-32). Michée intervient chez l'un d'eux pour prouver que Bethléem était la patrie prédestinée du Messie (Mt., II 6, cf. Mich., V, 1).

Zacharie sert aussi à fixer certains détails de l'épopée messianique. C'est, nous dit-on, pour réaliser ce qu'il avait prédit que Jésus est entré à Jérusalem sans aucun apparat, monté simplement sur un âne, aux acclamations de la foule (Mt., XX, 4-5, cf. Zach., IX 9), qu'il a été trahi pour trente pièces d'argent par un de ses disciples (Mt., XXVI, 14, cf. Zach., XI, 12), que, par suite de son arrestation, les Apôtres se sont dispersés comme des brebis après la disparition du berger (Mc., XIV, 27 et Mt., XXVI, 31, cf. Zach., XIII, 7).

Enfin Malachie est cité avec Isaïe, le dernier des Prophètes avec le premier, dès le début de notre plus ancien Evangile. Marc commence, en effet, par rappeler son annonce du messager qui viendra dans les derniers temps préparer la voie du Seigneur, et c'est pour montrer comment l'oracle s'est accompli qu'il parle ensuite de Jean-Baptiste, qu'il décrit son vêtement et son genre de vie (Mc., I, 2-8, cf. Mal. III, 1 etet IV, 5-6).

Les deux livres de Samuel et des Rois, qui, dans la Bible juive, servent d'introduction aux écrits prophétiques, fournissent aussi à l'Evangile un matériel très ample et d'autant mieux approprié qu'il présente déjà une forme historique. Certains des personnages qui s'y trouvent décrits apparaissent

Digitized by Google

comme des figures providentielles du Christ ou de son entourage.

Dans la pensée de Marc, nous l'avons vu, Elie ne fait qu'un avec Jean-Baptiste, parce que Malachie donne à entendre que c'est lui qui sera envoyé dans les derniers temps pour préparer la venue du Seigneur. Sa vie se présente ainsi comme une vision anticipée de celle du Précurseur. Dès lors, celle d'Elisée à qui il fraie les voies se trouve préfigurer celle du Christ lui-même. Aussi lui fournit-elle divers miracles, celui de la résurrection d'un jeune homme (II R., IV, 33-37, cf. Mc. V, 21-24, 35-43), celui de la multiplication des pains (II R., IV, 42-44, cf. Mc. VI, 35-44 VIII, 1-9), celui de la guérison d'un lépreux (II R., V, 10-14, cf. Mc., I, 40-45). Luc attire l'attention sur ces concordances mystiques quand il fait dire par Jésus à propos de l'accueil différent qui lui est réservé par ses compatriotes et par les étrangers : « Il y avait plusieurs veuves en Israël au temps d'Elie, lorsque le ciel fut fermé trois ans et six mois et qu'il y eut une grande famine sur toute la terre. Cependant Elie ne fut envoyé vers aucune d'elles si ce n'est vers une femme veuve, à Sarepta, dans le pays de Sidon. Il y avait aussi plusieurs lépreux en Israël du temps d'Elisée, le prophète, et cependant aucun d'eux ne fut purifié, si ce n'est Naaman le Syrien » (Lc., IV, 25-26, cf. I R., XVII, 1-9 et II R., V, 14).

Samuel se présente aussi comme un lointain précurseur du Messie. Bien avant le Baptiste, il a été appelé à reconnaître et à proclamer l'Oint du Seigneur. Jean ne fait que reprendre et achever sa tâche. Aussi lui ressemble-t-il sur plus d'un point. Il naît comme lui d'une femme stérile et avancée en âge. Et sa mère entonne, à cette occasion, un cantique visiblement calqué sur celui que fit entendre jadis la mère du prophète (Lc. I, 46, d'après Loisy ; cf. I Sam. II, 1). Le roi sacré par Samuel s'identifie alors avec le Christ lui-même. Jésus est un autre David. C'est pour cela, comme d'ailleurs à cause du

Digitized by Google

texte de Michée, qu'il naît à Bethléem. C'est pour cela encore, comme pour réaliser l'oracle de Zacharie, qu'il fait à Jérusalem une entrée triomphale où la foule s'écrie : « Béni soit le royaume qui vient de notre père David ! » (Mc. XI, 10). C'est pour cela enfin qu'il sort de la ville et franchit le Cédron, se retirant sur le Mont des Oliviers, pendant que l'un des siens complote sa perte (Mc. XIV, 26-32 et Jn. XVIII, 1), comme autrefois son ancêtre mystique lors de la trahison d'Achitopel (II Sam., XVI, 23, 30). Marc souligne le rôle que l'histoire de ce dynaste juif a joué dans la rédaction de l'Evangile quand il fait dire par le Christ que ses disciples, arrachant des épis le jour du sabbat pour s'en nourrir, n'ont fait que suivre un exemple célèbre : « N'avez-vous pas lu ce que fit David lorsqu'il fut dans la nécessité et qu'il eut faim, lui et ceux qui étaient avec lui, comment il entra dans la maison de Dieu au temps du grand-prêtre Abiathar et mangea les pains de proposition, qu'il n'est permis qu'aux prêtres de manger, et en donna même à ceux qui étaient avec lui » (II, 25-26).

Les livres de la Thora n'ont pas été moins exploités par les évangélistes. Jean fait dire par l'apôtre Philippe : « Celui dont Moïse a écrit dans la Loi, ainsi que les Prophètes, nous l'avons trouvé, c'est Jésus, fils de Joseph, de Nazareth » (I, 45). Il met dans la bouche du Christ lui-même un propos encore plus net : « Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi en moi, parce que c'est de moi qu'il a écrit » (V, 46). Sans doute l'évangéliste pense-t-il au texte célèbre du Deutéronome : « Le Seigneur ton Dieu te suscitera du milieu de toi... un Prophète comme moi » (XVIII, 15). Mais bien d'autres passages s'offraient à lui comme des prophéties messianiques. Lui-même signale une figure du crucifiement de Jésus dans l'érection du serpent d'airain, dont la vue devait rendre la santé aux malades d'après le récit du livre des Nombres (Jn., III, 14, cf. Num., XXXI, 8-9). Les textes de l'Exode concernant l'immolation de l'agneau pascal ont été aussi considérés de bonne

Digitized by Google

heure comme des annonces lointaines de la mort salutaire du Christ et ils ont certainement beaucoup influé sur les récits de la Passion à laquelle ils ont fourni sa date, comme aussi sur ceux de la dernière Cène dont certaines formules sont empruntées à l'ancien rituel (Mc., XIV, 12-25, cf. Ex., XII, 1-20 ; XXIV, 8). Nous avons vu que la sortie d'Egypte, le passage de la Mer Rouge, les épreuves du désert ont été entendus d'un voyage du Messie, de son baptême, de la tentation qui a suivi. Lorsque Marc nous montre Jésus allant sur « une montagne » avec Pierre, Jacques et Jean, se transfigurant devant eux et trouvant à son retour ses autres disciples impuissants devant l'incrédulité de la foule (Mc., IX, 1-29), il se rappelle Moïse montant sur le Sinaï avec Aaron, Nadab et Abihu (Ex., XXIV, 9-12), s'irradiant devant eux à tel point que ceux qui le voient en sont tout éblouis (Ex., XXXIV, 28-35) et redescendant ensuite vers le peuple pour constater son infidélité (Ex., XXXII, 1-24). Matthieu suit plus nettement encore la même tradition quand il fait prononcer sur une « montagne » qui apparaît comme un nouveau Sinaï un grand discours où Jésus expose le programme évangélique en expliquant qu'il n'est pas venu détruire la Loi mais l'accomplir (V, 17). Ainsi le Législateur des Hébreux aide à comprendre et à se représenter celui des chrétiens. Dans ses actes comme dans ses paroles, un croyant exercé entrevoit ce que devait faire et enseigner le Christ. C'est pour cela que Marc montre Moïse apparaissant ainsi qu'Elie à côté de Jésus et s'entretenant avec lui lors de sa transfiguration. En ces deux personnages, la Loi et les Prophètes viennent rendre témoignage au Messie.

Parmi les autres œuvres de l'Ancien Testament, certaines fournissent encore à l'Evangile un apport assez riche. Celui des Psaumes est particulièrement important. Marc fait dire par Jésus, comme une chose qui va de soi, que David avait en vue le Christ quand il écrivait : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite » (Mc. XII, 35-37, cf.

Digitized by Google

Ps. CX, 1). Le même évangéliste va plus loin encore dans cette voie. Il met dans la bouche de Jésus mourant le premier verset du Psaume XXII, où il est question des souffrances du juste : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (Mc., XV, 34). C'est donner à entendre que tout ce morceau est une prophétie de la Passion et qu'il a dû servir à la décrire par avance. En fait, il en contient déjà des détails importants. Le juste dont il parle est, comme le Crucifié du Calvaire, « l'opprobre des hommes et le rebut du peuple ». Tous ceux qui le voient se moquent de lui et disent en secouant la tête : « Que le Seigneur le sauve, puisqu'il l'aime ! » (Ps. XXII, 7-9, cf. Mc., XV, 29-32). Son cœur se fond et ses os se disjoignent, il se dessèche comme l'argile et sa langue s'attache à son palais (Ps. XXII, 15-16, cf. Jn., XIX, 28). Des ennemis l'environnent, ils saisissent ses mains et ses pieds, ils les transpercent même, d'après la version des Septante (Ps. XXII, 17-18, cf. Mc., XV, 24). Ils se partagent ses vêtements et tirent au sort sa tunique (Ps. XXII, 19, cf. Mt., XXVII, 35). Le quatrième Evangile, rapportant ce dernier détail et celui de la soif dit que l'un et l'autre intervinrent « afin que l'Ecriture fût accomplie » (XIX, 24, 29). De telles remarques sont révélatrices et nous montrent combien le récit de la Passion doit au Psalmiste.

Il s'inspire incontestablement aussi du livre de la Sagesse. Là déjà nous voyons les ennemis du Juste tenant conseil contre lui, l'exposant aux outrages et le condamnant finalement à une mort honteuse parce qu'il s'est dit le Fils de Dieu (II, 10-20). Marc n'a eu qu'à transposer cette scène pour en faire une réunion du Sanhédrin où se décide le supplice du Christ (XIV, 53-65). Matthieu accentue encore l'imitation quand il fait dire par les gens qui insultent le Crucifié : « Que (son Père) le délivre maintenant.... car il s'est dit le Fils de Dieu ! » (XXVII, 43, cf. Sap., II, 18).

Ailleurs les évangélistes mettent à contribution le recueil

Digitized by Google

des Proverbes. Pourquoi Marc raconte-t-il que Judas trahit son Maître en lui donnant un baiser devant les gens venus pour l'arrêter (XIV, 44-46) ? Pourquoi, ajoute-t-il immédiatement après que « quelqu'un des assistants, ayant tiré l'épée, frappa le serviteur du grand-prêtre et lui enleva l'oreille », sans d'ailleurs éprouver le besoin de dire si l'affaire eut des suites ? Parce qu'il veut montrer comment s'est vérifié un proverbe connu, interprété en prophétie :

Les blessures d'un ami prouvent sa fidélité,
Mais les baisers d'un ennemi sont trompeurs (XXVII, 6).

Pourquoi le même évangéliste dit-il que les soldats, ayant conduit Jésus au Calvaire, lui donnèrent, avant de le crucifier, du vin mêlé de myrrhe (XV, 23) ? C'est qu'il a lu dans le même recueil :

Donnez des liqueurs fortes à celui qui périt,
Et du vin à celui qui a l'amertume dans l'âme,
Qu'il boive et oublie sa misère
Et ne se souvienne plus de ses peines (XXXI, 6).

Aussi le pieux narrateur a-t-il soin d'ajouter que « Jésus n'en prit pas », pour bien montrer que ses souffrances furent agréées par lui très librement.

Dans l'Ecclésiastique, Jésus ben Sira dit au début d'une hymne (LI, 1, 10, Hb.) :

Je te louerai..., mon Dieu, mon Père.

Plus loin, il ajoute, en s'adressant à ses lecteurs (LI, 23, 26-27) :

Digitized by Google

Approchez de moi, ignorants,
Puisque vous manquez de sagesse....
Amenez votre cou sous mon joug
Et que votre âme se charge de mon fardeau.
Elle est proche de ceux qui la recherchent
Et qui applique son âme la trouvera.

Matthieu transpose ces propos en les mettant dans la bouche du Fils de Dieu, avec une gaucherie qui permet d'en retrouver la source : « En ce temps-là, Jésus, prenant la parole, dit : « Je te rends grâces, Père, Seigneur du ciel et de la terre... Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous et instruisez-vous près de moi... et vous trouverez du repos pour vos âmes, car mon joug est doux et mon fardeau léger » (XI, 25-30).

En somme, c'est toute la Bible juive qui se trouve exploitée par les évangélistes. Jean l'insinue d'une façon assez nette. Il fait dire par le Christ aux juifs incrédules : « Vous scrutez les Ecritures, parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle, ce sont elles qui rendent témoignage de moi » (V, 39). Luc s'exprime dans le même sens. D'après la conclusion de son Evangile, Jésus, étant ressuscité, apparut sur le chemin d'Emmaüs à deux disciples que sa mort avait bouleversées, il leur montra que cette fin tragique avait été prédite et, « commençant par Moïse et par tous les Prophètes, il leur expliqua ce qui le concernait dans toutes les Ecritures (XXIV, 27). Il se manifesta ensuite aux Apôtres assemblés et il leur tint des propos analogues : « C'est bien là ce que je vous ai dit quand j'étais encore avec vous : il faut que soit accompli tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les Prophètes et dans les Psaumes ». Après quoi, continue l'évangéliste, « il leur ouvrit l'esprit pour leur faire comprendre les Ecritures » (XXIV, 44-45), Dans le livre des Actes, Luc raconte de même que, à Thessalonique, Paul, selon sa cou-

Digitized by Google

tume, entra avec les juifs dans la synagogue et « s'entretient avec eux sur les Ecritures, expliquant et établissant que le Christ devait souffrir et ressuciter d'entre les morts » (XVII, 2-3). Plus loin, nous lisons que l'Apôtre, s'étant rendu à Bérée, y fit entendre le même enseignement et que ses auditeurs « recherchaient chaque jour dans les Ecritures si c'était bien ainsi » (XVIII, 11). Ces textes nous font entrevoir à la suite de quel travail complexe se sont formés nos Evangiles. Ils sont le résultat des réflexions accumulées de très nombreux croyants qui ont longtemps relu et médité les divers textes dispersés dans la Bible où pouvait se trouver une annonce du Christ, pour en dégager une histoire de sa vie merveilleuse.

III

Faut-il donc se représenter Marc et ses imitateurs dépouillant section par section les Ecritures juives pour y chercher les textes utiles à leur fin ? De leur temps un tel travail n'était sans doute plus à faire. On ne concevrait pas que les communautés chrétiennes eussent attendu jusque-là pour extraire de l'Ancien Testament les passages qui pouvaient s'entendre du Messie. Un tel recueil s'imposait trop pour n'avoir pas apparu de bonne heure. Il était nécessaire aux croyants instruits qui cherchaient dans la Bible la règle de leur foi. Le besoin s'en faisait sentir encore davantage aux missionnaires pour leur propagande quotidienne. Le livre des Actes nous montre tous ces messagers de la bonne nouvelle occupés à prouver par les Ecritures que Jésus est le Christ. On ne peut pourtant pas admettre qu'ils aient emporté dans leurs voyages l'ensemble de la Bible. Beaucoup des rouleaux manuscrits dont ils se seraient ainsi encombrés n'auraient servi que rarement. Un florilège bien assorti de textes messianiques leur convenait bien mieux. Or, dans un tel recueil tous les matériaux de nos

Digitized by Google

Evangiles se trouvaient déjà réunis. Il suffisait de les agencer en leur donnant une forme historique pour en tirer une Vie de Jésus.

On s'explique par là divers détails qui autrement pourraient paraître étranges. Ainsi Marc annonce, dès le début (I, 2) un texte d'Isaïe (XL, 3). Or, il ne le donne qu'après un autre de Malachie qui n'est point mentionné (III, 2). Les deux citations se trouvent si étroitement soudées qu'elles paraissent ne faire qu'un. Matthieu annonce de même (XXVII, 9), à propos de la trahison de Judas, un oracle de Jérémie où elle se trouvait annoncée. Or, la fin seule de sa citation vient de ce prophète (XVIII, 2-3 ; XXXII, 6-9). Le commencement est emprunté plutôt à Zacharie (XI, 12-13). De telles méprises ne se comprendraient pas si l'auteur remontait directement aux sources. D'autre part, l'on a à peine à admettre qu'il cite seulement de mémoire en une œuvre de telle importance, dont tous les détails semblent avoir été très étudiés. Tout s'explique bien mieux si l'on admet qu'il travaille sur un recueil d'oracles messianiques pareil à ceux que nous retrouvons dans la littérature ecclésiastique des premiers siècles, par exemple dans le Traité contre les Juifs, attribué à Tertullien, ou dans les Témoignages de saint Cyprien. Là, en effet, ces oracles sont constamment groupés d'après leur sujet, non d'après leur provenance et le premier des textes cités semble ne faire qu'un avec les autres, de sorte que le premier des auteurs mis à contribution couvre les suivants et les fait oublier.

Les évangélistes ne se contentent pas d'invoquer sous un même nom des prophéties diverses dont les fragments pris à diverses œuvres sont cousus bout à bout. Ils composent souvent des récits d'apparence homogène avec les modèles les plus hétéroclites.

S'agit-il de raconter le baptême du Christ pour donner un modèle à celui des chrétiens ? Marc montre l'Esprit de Dieu reposant sur Jésus conformément à un oracle d'Isaïe (XLII, 1 ;

Digitized by Google

LI, 1). Mais il fait aussi prononcer par le Père céleste à cette même occasion une parole qui est empruntée en partie à un Psaume (II, 7).

Plus loin, quand il dit que le Christ fut conduit dans le désert pour y être tenté et y vivre avec les bêtes (I, 13), il ne fait que lui appliquer un texte du Deutéronome, qui fait une remarque analogue au sujet de l'ancien Israël (VIII, 2). Par la durée qu'il assigne à cette tentation, il montre comment s'est réalisé en un sens nouveau un oracle du livre des Nombres qui fait correspondre les quarante années de la grande épreuve des Hébreux aux 40 jours consacrés à l'exploration de la Palestine par Jésus, fils de Noun, et par ses compagnons, « une année pour chaque jour » (XIV, 33, cf. XIII, 25). Quand il note que la lutte fut menée par « Satan », il pense apparemment à celle que le saint homme Job, figure du Messie, eut à subir de ce même adversaire (Jb., I, 6-12). Enfin, quand il conclut que Jésus, tout en vivant avec les bêtes, était servi par « les Anges », il exploite sans nul doute un texte cité à ce même sujet par Matthieu (IV, 6) et par Luc (IV, 10), où le Psalmiste dit au Juste idéal en parlant du Très Haut (XCI, 3):

> Il ordonnera à ses Anges
> De te garder dans tes voies...
> Tu marcheras sur le lion et sur l'aspic,
> Tu fouleras le lionceau et le dragon.

Ainsi, dans un court récit de Marc, qui ne tient pas plus d'un verset, quatre passages de l'Ancien Testament se trouvent utilisés.

Le même entrelacement de motifs archaïques empruntés à la Bible se constate sans peine dans les épisodes suivants. Il caractérise l'ensemble de l'Evangile. Or, un tel usage ne se comprendrait guère si l'évangéliste n'avait à sa disposition que le recueil officiel des Ecritures juives où ses matériaux se trouveraient épars. Il s'explique bien mieux si les textes qui

Digitized by Google

semblaient se rapporter à une même idée se trouvaient déjà associés sous une même rubrique dans un florilège consacré au Messie. Le contresens fait sur chacun d'eux apparaissait bien moins du moment où chacun se lisait hors de son contexte primitif. D'autre part, les différences souvent très grandes qui existaient entre eux étaient bien moins sensibles et tous semblaient ne faire qu'un par le seul fait de leur rapprochement.

Une dernière constatation confirme ces remarques. Un examen attentif nous fait voir, en effet, que les mêmes liaisons de textes se présentent parfois en divers Evangiles sous des formes très différentes qui semblent s'ignorer et dont les coïncidences ne peuvent s'expliquer dès lors que par l'utilisation d'une source commune.

Nous avons vu que, chez Marc, le vieux thème de la tentation supportée au désert pendant une quarantaine sacrée, qui vient du Pentateuque, se trouve complété par celui de l'assistance des Anges, qui est emprunté à un Psaume. Cette seconde idée s'est condensée, comme la première, en un récit très bref. Or, elle reparaît, mais sous forme de discours, dans l'exposé beaucoup plus détaillé de Matthieu et de Luc. Ici le tentateur transporte Jésus sur le sommet du Temple et il l'invite à se jeter en bas pour prouver sa divinité, en lui rappelant la promesse faite par le Psalmiste: « (Dieu) donnera des ordres à ses Anges à ton sujet afin qu'ils te gardent et ils te porteront sur les mains » (Mt, IV, 6 ; Lc, IV, 10-11 ; cf. Ps. CXCI, 11-12). Quoique le récit de Marc soit déjà influencé par ce dernier texte, il est difficile d'admettre que c'est lui qui a inspiré la citation à Luc ou à Matthieu, car l'usage qu'il en fait est tout à fait discret. Comme le passage du Psaume n'a, par ailleurs, qu'un rapport très lointain avec ceux du Pentateuque qui parlent des épreuves subies par Israël dans le désert de Sin, l'on ne peut guère expliquer qu'il se trouve comme eux à la base de chaque récit de la tentation du Christ,

Digitized by Google

si l'on n'admet qu'il leur était déjà associé dans un recueil de textes que les Synoptiques ont mis tour à tour à profit.

Plus loin, Marc fait dire à Jésus par un démoniaque: « Je sais qui tu es, le Saint de Dieu » (I, 24). Il lui applique ainsi un titre qui a été donné à Samson par le livre des Juges dans la traduction des Septante (XIII, 7; XVI, 17). Or, il explique aussi comment, en cette circonstance, le Christ manifesta la « puissance » de sa parole, en expulsant le démon, si bien que tous les assistants furent stupéfaits par « l'autorité » dont s'accompagnait sa doctrine (I, 22-27). Par là, il fait allusion à une prophétie célèbre du livre de Daniel, où on lit, au sujet du Fils de l'Homme: « Son pouvoir durera jusqu'à la fin. C'est lui qui délivre et qui sauve... Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point et son règne ne sera jamais détruit » (VI, 26-27 ; VIII, 14, 27). Les deux textes sous-jacents au récit de Marc reparaissent également associés dans un autre épisode du troisième Evangile. En effet, celui-ci fait annoncer à Marie la naissance du Christ en des termes qui rappellent singulièrement l'annonce analogue adressée jadis à la mère de Samson: « Tu enfanteras un fils... et le Saint qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu » (I, 31-35). Or, il fait prononcer aussi, dans la même occasion, cet autre oracle, calqué sur celui de Daniel: « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père. Il règnera sur la maison de Jacob éternellement et son règne n'aura point de fin » (I, 32-33). Comme les deux textes utilisés en des sens si différents par Marc et par Luc ne s'appellent point d'eux-mêmes et se ressemblent fort peu, on est naturellement amené à penser que les deux évangélistes ne les auraient point ainsi amalgamés s'ils ne les avaient vus déjà associés dans un recueil de textes messianiques exploité conjointement par eux. Sans doute y voulait-on montrer que le Christ, le roi idéal des temps nouveaux, serait puissant comme Samson, le Saint de Dieu, et comme le Fils de l'Homme présenté par Daniel.

Digitized by Google

Beaucoup d'autres exemples de pareils groupements pourraient être cités. Ceux-ci suffisent à notre but. Ils montrent clairement que les matériaux empruntés par Marc et ses imitateurs à l'Ancien Testament ne se présentaient point, comme on l'a cru, à l'état brut. De nombreux blocs étaient déjà fortement cimentés et leurs combinaisons obéissaient à un certain plan. Elles représentaient les premiers linéaments de l'œuvre évangélique.

∴

Un détail qui n'a pas été encore bien expliqué peut nous permettre d'aller plus loin et d'entrevoir en quel milieu cette préparation évangélique a dû s'effectuer.

Nous lisons chez Matthieu que Jésus vint habiter à Nazareth « afin que s'accomplît ce qui avait été annoncé par les Prophètes : Il sera appelé Nazaréen » (II, 23). On a remarqué, depuis longtemps, que « Nazaréen » ne peut réellement venir de Nazareth (1). Le mot devait avoir, à l'origine, un sens tout autre. D'après le contexte, il vient de l'Ancien Testament.

La phrase citée par Matthieu ne se lit point sous cette forme dans le recueil des « Prophètes », ni même dans l'ensemble de la Bible juive. Elle représente donc moins un texte précis de l'Ecriture qu'une sorte de titre général qui groupait plusieux citations. Sans doute introduisait-elle une phrase célèbre de la Genèse où Jacob mourant demande « que la bénédiction de celui qui apparut dans le buisson vienne sur la tête... de celui qui sera nazir entre ses frères » (XLIX, 26). A la suite, devait venir un passage du Deutéronome où Moïse s'exprime en termes identiques (XXXIII, 16). Le personnage mentionné à la fin de ces deux textes a été identifié avec le Christ, en raison de la faveur particulière qui lui est témoignée et du mystère qui l'enveloppe. Or, le mot « nazir », qui désigne en hébreu un homme consacré à Dieu, est rendu en grec par

(1) V. Ch. Guignebert, *La Vie cachée de Jésus*, p. 63-67.

Digitized by Google

« nazaraios » chez l'historien Josèphe, qui écrit vers le même temps que nos évangélistes (1). On conçoit que, dans un recueil de textes bibliques destiné à montrer ce que devait être le Messie attendu, un chapitre ait été consacré à établir qu'il serait le vrai « Nazaréen ».

Marc aura exploité déjà la même source. A diverses reprises, il donne à Jésus le titre de « Nazarénien », qui équivaut à Nazaréen comme Essénien à Esséen (I, 24; X, 47; XIV, 67; XVI, 6). Luc l'appelle de même par trois fois (IV, 34; XVIII, 37; XXIV, 19). Jean emploie à son sujet le qualificatif de « Nazoréen », qui ressemble encore davantage à Nazaréen et qui doit avoir le même sens (XVIII, 5-7; XIX, 19) (2).

Or, nous savons par le livre des Actes (XXIV, 5) que les disciples du Christ portaient anciennent le nom de Nazoréens, qui, sous la forme Nazaréen, leur est resté longtemps et les désigne encore assez fréquemment en Orient. Quelle qu'ait été la signification originelle de leur nom, n'est-il pas naturel de penser que ce sont ces premiers Chrétiens qui auront eu l'idée de prouver par les prophètes que leur Maître devait être appelé Nazaréen? Ce détail révèle moins la patrie de Jésus, comme l'entend Matthieu, que celle de la première communauté où l'on cherchait à se représenter sa carrière terrestre d'après les signalements divers qu'on croyait en trouver dans l'Ancien Testament.

Epiphane parle d'une secte de « Nazaréens » originaire « du pays de Galaad, de la Basanitide et de la Transjordanie » (3). Il en mentionne une autre, celle des Nazoréens, habitant « à Bérée, en Célésyrie, en Décapole autour de Pella, dans le pays de Basan » (4). Pour lui, la première se distinguait de la seconde en ce que l'une était juive, l'autre chrétienne. Mais l'identité du nom et de l'habitat donne à penser qu'il s'agit bien d'un

(1) *Ant. Jud.*, IV, 4, 4.
(2) Ch. Guignebert, *La vie cachée de Jésus*, p. 71.
(3) *Haer*, XVII, 1.
(4) *Haer*, XXIX, 7.

Digitized by Google

même groupe qui, parti d'un judaïsme messianiste, a fourni les premiers éléments de la communauté chrétienne. On comprend que, dans un tel milieu, les textes de l'Ancien Testament concernant le Sauveur attendu aient été recueillis et amalgamés avec le plus grand soin. C'est là, vraisemblablement, que la matière des Evangiles aura été d'abord élaborée et c'est là qu'elle aura été recueillie par l'Eglise naissante.

Prosper ALFARIC.

Digitized by Google

La relation des Évangiles de Matthieu et de Luc

(Examen de la théorie de M. H. DELAFOSSE.)

Dans une étude d'un grand intérêt, pleine d'aperçus originaux et d'observations ingénieuses, M. H. Delafosse a soutenu que l'auteur du premier évangile avait connu, utilisé et, dans une certaine mésure, retouché l'œuvre du troisième (1). Sans être absolument nouvelles (2), ces vues diffèrent beaucoup de celles qui sont généralement adoptées car si, à la suite de Simons et de Holtzmann, un groupe assez important de critiques (3) a admis une influence au moins accessoire de Matthieu sur Luc, le sentiment de la majorité des auteurs est qu'il n'y a, entre le premier et le troisième évangile, qu'une relation indirecte résultant de l'emploi qui a été fait, pour la rédaction de l'un et de l'autre, de l'évangile de Marc d'une part, du recueil des *Logia* de l'autre. Si la théorie proposée par M. Delafosse était juste, il y aurait lieu de modifier assez sensiblement la manière dont on conçoit l'origine des premier et troisième évangiles et les idées nouvelles qu'il faudrait adopter pourraient n'avoir pas de conséquences uniquement pour l'histoire littéraire.

Nous voudrions examiner si les arguments invoqués par

(1) Henri Delafosse, *Rapports de Matthieu et de Luc*, *Revue t.* VI (1924), p. 1-38.

(2) Au XVIII^e^ siècle, plusieurs critiques (Walch, Harenberg, Macknight, Büsching, Evanson), au XIX^e^, Gförer, Wilke, Paul, Noack et quelques autres ont soutenu déjà la dépendance de Matthieu par rapport à Luc.

(3) Jacobsen, Wendt, Soltau, Allen, Norden, Lummis et tout récemment H. Pernot.

Digitized by Google

M. Delafosse à l'appui de sa théorie sont fondés et s'il n'a pas négligé certains faits qui imposeraient des conclusions différentes des siennes.

⁂

Dans une première partie de son étude, M. Delafosse cite et commente une série de textes parallèles de Matthieu et de Luc de la comparaison desquels il lui paraît résulter, sans qu'on puisse encore affirmer l'utilisation du troisième évangile dans le premier, que les formes qu'on trouve chez Luc sont plus primitives que celles des textes correspondants de Matthieu. Celui-ci aurait parfois, par des retouches et des transpositions, épuré le texte primitif en éliminant certaines idées qui ne répondaient plus à ses conceptions. Ailleurs, il aurait éclairé des passages obscurs ou difficilement intelligibles ou encore surchargé et combiné les textes.

De ce travail de remaniement, M. Delafosse trouve un premier exemple dans les Béatitudes. L'addition des mots « en esprit » dans la Béatitude relative aux pauvres (Mt., 5, 3), des mots « de la justice » dans celle qui est relative à ceux qui ont faim (5, 6) lui paraissent des déformations tendancieuses du texte primitif plus exactement conservé par Luc. Sur ce point on ne peut que donner raison à M. Delafosse et même, pour être complet, on devrait ajouter d'autres arguments à ceux qu'il indique. On ne comprendrait pas que Luc ait laissé tomber une partie des Béatitudes qu'il aurait trouvées dans sa source. De plus, la forme directe que les Béatitudes ont chez lui paraît d'autant plus primitive qu'il subsiste chez Matthieu au moins une trace de leur rédaction à la seconde personne (5, 11). Dans l'ensemble enfin les Béatitudes sont plus homogènes chez Luc que chez Matthieu. Elles sont des promesses de dédommagement à ceux qui souffrent (4) tandis que chez Matthieu, il y a combinaison de promesses de dédom-

(4) Ce que confirment encore les malédictions qui les accompagnent.

Digitized by Google

magements à ceux qui souffrent et de promesses de récompense pour certaines qualités morales.

Il ne paraît pas cependant que la forme donnée par Luc puisse être considérée comme absolument primitive. Le κλαίοντες ...γελάσετε de Luc 6,21 est secondaire et trahit l'influence du Psaume 126, 6. Et surtout, si Matthieu avait connu le texte de Luc ou un texte identique, on ne comprendrait pas pour quelle raison, il aurait supprimé les malédictions que Luc donne après les Béatitudes. M. Delafosse dirait sans doute que ces malédictions avaient un caractère matériel et que Matthieu voulait spiritualiser l'enseignement attribué à Jésus, mais on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas spiritualisé les malédictions par quelques additions et quelques retouches comme il a fait pour les Béatitudes. Nous ne voulons pas dire que les malédictions soient des additions de Luc, elles nous paraissent beaucoup trop organiquement liées aux Béatitudes pour que nous puissions l'admettre. Nous voulons dire seulement qu'il ne paraît pas que Matthieu les ait eues dans sa source et que cette source, par conséquent, ne peut avoir été ni l'évangile de Luc, ni un texte identique à celui que Luc a reproduit.

M. Delafosse pense que Matthieu a substitué à la notion lucanienne du Royaume de Dieu établi sur la terre et auquel les apôtres seraient associés, l'idée d'un Royaume eschatologique céleste qui ne serait réalisé que dans une économie future, après la résurrection. Cette transformation lui paraît ressortir de la comparaison des deux textes parallèles de Luc (22, 28-30) et de Matthieu (19, 28). Dans Luc, Jésus déclare aux disciples qui ont été associés à ses épreuves qu'il dispose du Royaume en leur faveur. Ils mangeront et ils boiront à sa table et siègeront sur douze trônes, jugeant, c'est-à-dire administrant (5) les douze tribus d'Israël. Ceci dénoterait

(5) M. Delafosse donne à κρίνειν le sens que ce mot a dans le Ps. 2, 10 et dans Ps. Salom., 17, 28.

Digitized by Google

la croyance à l'imminence de l'organisation du Royaume par Jésus.

Chez Matthieu, au contraire, la promesse se rapporterait à un tout autre moment. Elle ne devrait être réalisée qu'à la palingenésie, quand le Fils de l'Homme siégera sur son trône glorieux. Les douze apôtres seront alors sur douze trônes et jugeront les douze tribus d'Israël. Le Royaume dont parle Matthieu serait purement spirituel, c'est pour cela qu'il ne serait plus question de manger et de boire à la table de Jésus.

Y a-t-il vraiment entre les conceptions de Matthieu et de Luc le contraste profond que voit M. Delafosse ? Remarquons d'abord qu'il est assez arbitraire d'entendre le même mot κρίνειν dans le sens de gouverner les douze tribus d'Israël chez Luc et dans le sens d'exercer un jugement eschatologique chez Matthieu.

Il n'est pas légitime non plus d'entendre la promesse de manger et de boire à la table du Messie comme ne pouvant se rapporter chez Luc qu'à un Royaume purement terrestre. C'est oublier combien l'image du festin messianique était courante. Luc lui-même n'y fait-il pas allusion quand, dans le récit de l'institution de la Cène, il rapporte cette parole de Jésus : « Je ne boirai plus de ce fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu » (22, 18) ? L'absence du détail relatif à la table du Messie dans Matthieu n'a donc pas la portée que lui prête M. Delafosse.

La seule différence que le texte de Matthieu présente par rapport à celui de Luc est donc la précision qu'il donne quant au moment où la promesse sera réalisée : « A la palingenésie, quand le Fils de l'Homme s'assiéra sur son trône glorieux ». Cette différence est sans portée ; le Royaume de Jésus dont parle Luc étant identique au Royaume de Dieu auquel fait allusion la parole 22, 18. C'est ce Royaume dont Jésus promet à quelques-uns de ceux qui l'entendent qu'ils ne goûteront pas la mort avant de l'avoir vu venir et qui sera réalisé quand

Digitized by Google

le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire, dans la gloire du Père et des saints anges (Lc., 9, 26-27).

Aussi nous refusons-nous à admettre avec M. Delafosse que l'emploi de l'expression Royaume des cieux par Matthieu soit autre chose qu'une affaire de terminologie (6). L'idée du Royaume des cieux n'est pas, dans le premier évangile, une transposition spiritualiste du Royaume terrestre du troisième. D'une part, en effet, on trouve chez Luc, notamment dans le texte cité plus haut l'idée que le Royaume ne se réalisera pas dans l'économie actuelle mais à la suite d'un jugement, comme conséquence d'une crise provoquée par l'apparition glorieuse du Fils de l'Homme ce qui empêche de penser que le Royaume de Dieu soit la simple prise de possession par Jésus du pouvoir politique. D'autre part, il n'y a pas chez Matthieu l'idée d'un Royaume qui ne doit se réaliser que dans un lointain avenir. C'est lui qui rapporte cette déclaration de Jésus aux apôtres envoyés en mission : « Je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël avant que le Fils de l'Homme ne vienne » (10, 23) (7).

Sans doute, après beaucoup d'autres critiques, M. Delafosse a relevé dans Matthieu certains indices qui prouvent que la parousie tarde à venir et qu'on ne l'attend plus avec la même fébrile impatience que dans les premiers temps. Ce n'est pas par hasard — même si les deux passages (16, 18 ; 18, 17) qui le contiennent devaient être tenus pour interpolés — que l'évangile de Matthieu est le seul où se touve le terme d'Eglise. Il y a chez le premier évangéliste une préoccupation d'organisation qui montre la communauté se constituant dans des

(6) A l'explication courante d'après laquelle Matthieu emploierait le terme de Royaume des cieux à cause de l'habitude juive d'éviter de prononcer le nom divin, M. Delafosse oppose que Matthieu met souvent le nom de Dieu dans la bouche du Christ (par exemple 10 fois au chapitre 22). Cet argument ne nous paraît pas décisif, car Matthieu peut fort bien avoir employé le terme de Royaume des cieux, non pas avec la préoccupation consciente d'éviter le nom divin, mais parce que, dans le milieu auquel il appartenait ou dans celui d'où émanait sa source, on avait coutume de parler de la *Malkout haschamaïn*.

(7) Il résulte de Mt., 16, 27-28 et de bien d'autres textes que la venue glorieuse du Fils de l'Homme est identique à l'avènement du Royaume.

Digitized by Google

conditions qui lui permettront de durer. La notion d'Eglise tend, sinon à se substituer à celle du Royaume, du moins à se juxtaposer à elle et il se peut, comme le pense M. Delafosse, que ce soit du groupe actuel des disciples de Jésus et non d'un Royaume futur qu'il soit question dans des textes comme Mt., 12, 28 ; 21, 31 et 43. Mais l'apparition d'une conception nouvelle, disons, si on veut, d'une conception ecclésiastique du Royaume n'a pas pour corollaire la disparition ou l'effacement systématique de l'ancienne conception eschatologique.

Les preuves que M. Delafosse croit trouver d'un travail d'épuration chez Matthieu sont bien loin d'être toutes convaincantes (8). Luc fait dire, par exemple, à Jésus : « C'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons » (11, 20) alors que le premier évangéliste a « par l'esprit de Dieu » (12, 28). Nous ne pouvons voir ici le remplacement d'un anthropomorphisme enfantin de Luc par une expression spiritualiste. Si, en effet, on considère l'ensemble du morceau, on constate que le terme employé par Matthieu doit être primitif et qu'il doit y avoir chez Luc la recherche d'une expression pittoresque. Les Pharisiens accusent Jésus de chasser les démons par Beelzébul, c'est-à-dire, d'être possédé par un esprit mauvais. Jésus répond en montrant que l'explication des Pharisiens est absurde parce qu'elle n'irait à rien de moins qu'à supposer que Satan travaille à ruiner lui-même son empire. A l'hypothèse qu'il élimine, Jésus oppose une autre explication. C'est par l'esprit de Dieu qu'il chasse les démons. Le terme d'esprit est primitif parce que c'est l'antithèse naturelle à l'idée de possession par un esprit impur qui est le point de départ de tout le raisonnement.

Dans certains des cas invoqués par M. Delafosse, tout en reconnaissant que Luc a certainement un texte plus primitif que celui de Matthieu, on ne peut conclure à une correction

(8) Reconnaissons d'ailleurs qu'il y a des cas où Luc a un texte certainement plus primitif que celui de Matthieu. Parmi les textes cités par M. Delafosse, Lc., 11, 44 (cf. Mt., 23, 27) et 14,26 (cf. Mt., 10, 17).

Digitized by Google

du troisième évangile dans le premier parce que les textes considérés se trouvent aussi chez Marc que Matthieu a connu et directement utilisé.

Matthieu n'a certainement pas le texte primitif quand il fait répondre par Jésus au jeune homme riche : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? » (19, 17) alors que Marc (10, 18) et Luc (18, 19) ont : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? » Mais il y a tout lieu d'admettre que c'est du texte de Marc que Matthieu s'est inspiré plutôt que de celui de Luc puisque dans l'ensemble de cette péricope on relève dix-neuf accords de détail entre Matthieu et Marc contre Luc et seulement quatre accords de Matthieu et de Luc contre Marc.

De même, Marc (9, 32) et Luc (9, 44) ont certainement le texte primitif quand, après la seconde prophétie des souffrances, de la mort et de la résurrection du Fils de l'Homme, ils observent que les disciples ne comprennent pas alors que Matthieu (17, 23) dit seulement qu'ils sont affligés. Ici encore, c'est sans doute sur le texte de Marc que Matthieu a travaillé puisqu'il y a quatre accords de Matthieu et de Marc contre Luc et seulement deux accords de Matthieu et de Luc contre Marc. Et surtout la correction que Matthieu a fait subir à sa source n'a pas toute la portée que lui attribue M. Delafosse. Le premier évangile a si peu voulu éliminer systématiquement l'idée de l'inintelligence des apôtres que, tout comme les autres évangélistes, il les montre surpris et déroutés par la passion et par la résurrection. La retouche faite dans notre passage n'a rien de systématique, elle a été suggérée par la répugnance que l'on a éprouvée de bonne heure à présenter les apôtres sous un jour quelque peu défavorable (9).

Parmi les textes cités par M. Delafosse à l'appui de l'idée d'une correction du texte de Luc par Matthieu, il en est un que

(9) Il y a un fait tout semblable dans Mt., 20, 20, où est attribuée à la mère des fils de Zébédée une démarche que Marc (10, 35) attribue à Jacques et à Jean eux-mêmes. Le caractère tout superficiel de la retouche de Matthieu résulte de ce que, chez lui comme chez Marc, ce n'est pas à la mère mais aux fils que s'adresse la réponse de Jésus.

Digitized by Google

nous ne croyons pas devoir discuter. Il faut au moins dire pourquoi. C'est la parabole des talents ou des mines (Mt., 25, 14-30. Lc., 19, 12-27). Ici, en effet, si les deux textes sont certainement apparentés, leur rapport ne peut être qu'indirect, comme le montre déjà le fait qu'ils sont, au point de vue de la forme, plus différents l'un de l'autre que ne le sont généralement les textes parallèles (10) et que d'un côté il est question de talents et de l'autre de mines. La parabole de Luc n'est pas homogène. C'est la combinaison de deux paraboles très différentes. L'une très semblable à la parabole des talents de Matthieu est l'histoire d'un homme qui, partant en voyage, confie l'administration de ses biens à ses serviteurs. L'autre est celle d'un prince qui part pour prendre possession d'un royaume mais est repoussé par ceux qu'il doit administrer et finalement se venge d'eux. La partie centrale de cette seconde parabole manque. Peut-être le prince revenait-il chercher des renforts dans son premier domaine et les récompenses qu'il accorde étaient-elles motivées par les services que lui rendaient ses officiers dans l'expédition organisée contre les rebelles. Aucune comparaison ne peut être instituée entre le texte simple de Matthieu et le texte complexe de Luc, mais le seul fait que Matthieu a connu sous sa forme simple une parabole que Luc n'a eue que combinée à une autre est éminemment défavorable à la thèse de M. Delafosse.

∴

Après avoir passé en revue les cas où M. Delafosse croit avoir reconnu des remaniements opérés par Matthieu sur le texte de Luc, il nous faut examiner les exemples qu'il donne d'additions faites par le premier évangéliste. Nous lui accorderons sans peine que la finale de la parabole des invités (Mt., 22, 11-14) ou, dans l'épisode du centenier de Capernaum, le logion sur ceux qui viennent d'Orient et d'Occident pour être à table dans

(10) Le nombre des phrases ou des mots communs est assez restreint.

Digitized by Google

le Royaume (Mt., 8, 11) ont été ajoutés par Matthieu plutôt que supprimés par Luc. Mais des faits de cet ordre sont sans portée pour la question qui nous occupe. Ils n'impliquent aucune transformation de la pensée du texte mais résultent de la tendance de Matthieu à amalgamer en masses plus ou moins importantes les éléments isolés des Logia.

La parole sur les gens venus d'Orient et d'Occident se trouve chez Luc dans un autre contexte que chez Matthieu (Lc., 13, 28-29). On ne pourrait en conclure qu'il y a eu dissociation du texte de Luc par Matthieu que si l'on avait d'abord établi que le texte de Luc est homogène,donc qu'il peut être primitif et que si l'on avait ensuite expliqué quelle raison Matthieu pourrait avoir eue pour le décomposer.

Examinons donc la suite des idées dans le morceau de Luc, (13, 23-30). Quelqu'un demande à Jésus si les élus seront en petit nombre. Il répond (11) : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite », puis, pour appuyer cette exhortation, raconte la parabole du maître de maison qui, à un certain moment, ferme sa porte. Mais la parabole est seulement indiquée en quelques mots et là où l'on attendrait son développement on trouve un enseignement direct. Ceux qui seront dehors (hors du Royaume et non hors de la maison dont il était question dans les premiers mots du verset 25) frapperont à la porte et rappelleront qu'ils ont mangé et bu devant le Seigneur et que lui-même a enseigné dans leurs places publiques. Mais le Seigneur leur déclarera : « Je ne sais d'où vous êtes, éloignez-vous de moi, vous qui pratiquez l'iniquité ». « C'est alors, continue Jésus, qu'il y aura pleurs et grincements de dents quand vous verrez Abraham, Isaac, Jacob et tous les prophètes dans le Royaume et que vous serez jetés dehors. Beaucoup viendront d'Orient et d'Occident et seront à table dans le Royaume de Dieu ».

(11) Il faut noter ici une certaine incohérence de forme au moins. Il n'a été parlé que d'un interlocuteur de Jésus et sa réponse s'adresse à plusieurs.

Digitized by Google

Nous avons déjà signalé l'incohérence qui résulte de l'introduction d'un fragment de parabole dans un enseignement direct. Ce n'est pas la seule que contienne notre morceau. La liaison entre le verset 24 et le verset 25 n'est aucunement satisfaisante. Le contact est artificiel entre l'idée de passer par une porte étroite et celui d'entrer par une porte avant qu'elle ne soit fermée. Enfin ce qui a trait aux païens à la fin du morceau n'est préparé par rien. Nous devons donc considérer le fragment Luc, 13, 23-30 comme une compilation et le fait que certains des éléments qui la constituent se trouvent ailleurs que chez Matthieu ne prouve nullement qu'il soit secondaire par rapport à Luc (12).

D'autres surcharges de Matthieu n'ont pas la portée que leur prête M. Delafosse. Dans la confession de Pierre, par exemple, Matthieu (16, 16) a « le Christ, le Fils du Dieu vivant » là où Luc (9, 20) a « le Christ de Dieu » et Marc (8, 29) simplement « le Christ ». Les textes de Matthieu et de Luc peuvent parfaitement se comprendre comme des développements indépendants de celui de Marc sans qu'il soit nécessaire de supposer de relation directe entre eux (13).

On admet souvent que Luc (11, 1-4) a conservé de l'Oraison dominicale une version plus primitive tandis que Matthieu (6,9-15) y a ajouté certains développements liturgiques (14). M. Delafosse va plus loin et pense que les additions que présente le texte de Matthieu au début de la prière sont non une amplification mais une déformation du texte. « *Notre* Père, dit Matthieu, *qui es dans les cieux*, que ton nom soit sanctifié, que ton Royaume vienne, *que ta volonté soit faite sur la terre*

(12) On pourrait ajouter encore que tandis que Luc (13, 24) parle uniquement de porte étroite, Matthieu (7, 13-14) parle de porte large et de chemin facile d'une part, de porte étroite et de chemin raboteux de l'autre et que cette antithèse est bien conforme à ce qu'on peut fréquemment observer concernant la forme de l'enseignement de Jésus.

(13) Le texte de Matthieu est d'ailleurs plus proche de celui de Marc que de celui de Luc. Marc et Matthieu donnent la réponse de Pierre sous cette forme : « Tu es le Christ », tandis que Luc porte : « il répondit : le Christ ».

(14) C'est ce que nous avons admis cf. *Intr. L.*, p. 231 s.

Digitized by Google

comme au ciel » (15). M. Delafosse estime que la demande ajoutée par Matthieu est destinée à corriger et en quelque sorte à neutraliser la demande de la venue du Royaume. « Le chrétien de Matthieu, dit-il, n'éprouve pas d'impatience fébrile à l'égard du grand soir, il se résigne à l'attendre indéfiniment. C'est la liturgie qui le lui fait demander. En réalité, il n'y pense pas ». Pour qu'une telle interprétation soit admissible, deux conditions seraient requises qui ne sont réalisées ni l'une ni l'autre. La première serait que l'on pût relever chez Matthieu des traces positives d'indifférence à l'égard de l'avènement du Royaume, la seconde que l'interprétation donnée par M. Delafosse de la demande particulière à Matthieu soit, sinon la seule possible, du moins la plus naturelle. S'il y a bien dans telle parabole comme celle des dix vierges (25, 1-13) l'indication que la parousie se fait attendre, les termes mêmes qui sont employés (comme l'époux tardait à paraître, 25, 5) montrent qu'on n'est nullement indifférent à son égard. Dans le contexte même où se trouve l'Oraison dominicale, les Béatitudes n'auraient aucun sens si l'évangéliste ne se souciait pas de l'avènement du Royaume. La seconde condition que nous avons indiquée n'est pas davantage réalisée. Plutôt qu'un correctif nous voyons dans la prière pour l'accomplissement de la volonté de Dieu un commentaire de la demande de l'avènement du Royaume. Ce Royaume, en effet, n'est pas autre chose que l'état dans lequel la volonté de Dieu s'accomplit pleinement sans rencontrer aucun obstacle sur la terre et dans le ciel.

Si, dans le cas de l'Oraison dominicale, nous admettons qu'il y a chez Matthieu développement mais non correction du texte primitif plus fidèlement conservé par Luc, dans un autre exemple donné par M. Delafosse nous aboutissons à des conclusions diamétralement opposées aux siennes. Il s'agit des textes relatifs à Jonas (Mt., 12, 39. Lc., 11, 29 s.). D'après Luc,

(15) Les mots en italique sont ceux qui ne se trouvent que chez Matthieu.

Digitized by Google

Jésus est un signe pour lesJuifs, comme Jonas en fut un pour les Ninivites par sa prédication. D'après Matthieu, le signe consiste en ceci que Jésus ressuscitera après avoir passé trois jours et trois nuits dans le sein de la terre tout comme Jonas est sorti du ventre du poisson après y être resté trois jours et trois nuits. M. Delafosse estime, comme M. Harnack l'avait fait avant lui, que le texte de Luc doit être primitif parce qu'il ne serait pas concevable que Luc ait fait disparaître une allusion à la résurrection. L'argumentation serait décisive si l'allusion à la résurrection ne se présentait pas dans le texte de Matthieu sous une forme (résurrection après trois jours et trois nuits) incompatible avec la formule « ressuscité le troisième jour » qui, de bonne heure, fut celle par laquelle s'exprima la foi à la résurrection (16). Ici le texte de Luc doit être regardé comme secondaire parce qu'il élimine une conception archaïque qui représente une étape, de bonne heure dépassée, de la foi à la résurrection.

∴

Après avoir essayé de montrer que Matthieu épure, qu'il éclaircit et qu'il surcharge le texte de Luc, M. Delafosse veut établir qu'il combine librement des éléments pris en divers endroits du troisième évangile. Nous ne nous arrêterons pas aux deux premiers exemples donnés pour justifier cette manière de voir (le centenier de Capernaum et la porte étroite) parce que nous avons déjà eu l'occasion d'en parler. Des faits constatés, une seule conclusion nous paraît ressortir, c'est que Matthieu a groupé autrement que Luc des matériaux que la source présentait sans doute à l'état isolé.

Le troisième texte cité par M. Delafosse est l'oracle sur la ruine de Jérusalem (Mt., 24. Lc., 21). Après la description des malheurs qui accompagneront le siège de la Ville Sainte,

(16) Sur la foi à la résurrection le troisième jour, voir notre article *Notes d'histoire évangélique, Le problème chronologique*, Revue t. LXIV (1916), p. 29 s.

Digitized by Google

Matthieu ajoute (24, 27) : « Comme l'éclair brille depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, ainsi sera la parousie du Fils de l'Homme. Là où sera le cadavre, les vautours s'assembleront ». « Paroles étranges, dit M. Delafosse, parce qu'elles font passer du siège de Jérusalem à la parousie et parce qu'elles sont obscures ». Mais l'étrangeté et l'obscurité qu'il y a pour nous dans ce texte y étaient-elles aussi pour l'auteur du premier évangile ? M. Delafosse est si persuadé de la priorité de Luc qu'il ne paraît pas avoir observé que la perspective du siège de Jérusalem très nettement marquée chez lui (21, 20) est effacée chez Marc et chez Matthieu qui, au lieu d'une allusion explicite au siège de la Ville Sainte, ont l'expression apocalyptique traditionnelle devenue un peu vague « l'abomination de la désolation » (Mc., 13, 14. Mt., 24, 15) (17). Dès lors la solidarité établie par Matthieu entre le cataclysme annoncé et la parousie n'a plus rien d'extraordinaire. L'étroite relation du texte de Matthieu avec celui de Marc montre d'ailleurs que l'étude du texte de Matthieu ne peut pas reposer uniquement sur sa comparaison avec celui de Luc.

Il reste néanmoins que Matthieu a introduit dans l'apocalypse synoptique deux éléments que Luc donne dans un autre contexte, le morceau sur le jour du Fils de l'Homme (Mt., 24, 26-28 cf. Lc., 17, 23-24. 37) et la comparaison avec les jours de Noé (Mt., 24, 37-41 cf. Lc., 17, 26-36).

Il y a à considérer ici une question de forme et une question de place. Admettons, bien que cela ne soit peut-être pas aussi évident que le pense M. Delafosse, que Luc ait conservé ici comme en d'autres passages la forme la plus primitive de l'avertissement pour le jour de la fin (18), cela ne prouverait

(17) Nous avons essayé de montrer (*Intr.*, *I*, p. 301 s) que Luc donne de l'apocalypse synoptique une recension plus primitive que celle qui se trouve actuellement dans Marc et dans Matthieu et que ce fait peut être expliqué par l'hypothèse d'une remaniement de l'apocalypse dans l'évangile actuel de Marc. Matthieu aurait connu le second évangile remanié et Luc l'aurait lu sous sa forme primitive.

(18) Nous avons peine cependant à penser que Matthieu ait pu considérer comme indécente l'idée de deux personnes couchées dans le même lit.

Digitized by Google

encore rien et cela pour deux raisons. D'abord si Matthieu avait connu le texte de Luc, on ne comprendrait pas pour quelle raison il aurait supprimé la comparaison avec les jours de Lot qui y est associée à la comparaison avec les jours de Noé (Lc., 17, 28-29) et surtout il y a une question de disposition générale qui est beaucoup plus importante que celle de forme. M. Delafosse pense que Matthieu a fait « du rapiéçage » et que les éléments considérés sont chez lui « dépaysés parce qu'ils ont subi la déportation ». Que Matthieu ait fait du rapiéçage, c'est l'évidence même puisque, en dehors des morceaux (24, 26-28 et 37-41) qui se trouvent chez Luc dans un contexte différent, il a complété l'apocalypse synoptique qu'il empruntait à Marc par d'autres pièces, non seulement par la comparaison avec les jours de Noé (24, 37-41) mais encore par les paraboles du maître de maison qui veillerait s'il savait à quelle heure doit venir le voleur (24, 42-44, cf. Lc., 12, 39-40), du serviteur vigilant (24, 47-51, cf. Lc., 12, 42-46), des dix vierges (25, 1-13), des talents (25, 14-30, cf. Lc., 19, 12-27) et du jugement dernier (25, 31-46). Pour placer ces éléments là où nous les lisons, Matthieu les a-t-il détachés d'un contexte dans lequel ils étaient organiquement encadrés ou bien la source les lui donnait-elle à l'état isolé ? Pour répondre à cette question, il faut examiner comment se présentent ceux de ces morceaux qui sont aussi donnés par Luc, c'est-à-dire les deux paraboles du chapitre 12 et le morceau 17, 26-36 (19).

Le chapitre 12 de Luc est une compilation de paraboles et d'enseignements qui ne sont pas encadrés dans des circonstances concrètes. Les deux paraboles du maître de maison et du serviteur vigilant sont reliées entre elles par une question de Pierre (12, 41) à laquelle la seconde parabole ne répond que d'une manière très indirecte, ce qui montre le caractère artificiel de la combinaison.

(19) Nous avons déjà vu que pour la parabole des talents ou des mines il n'y a pas de relation directe entre Matthieu et Luc.

Digitized by Google

Plus délicate est la question posée par le fragment Luc, 17, 22-37 dont plusieurs éléments (23-24. 37) ont été insérés par Matthieu dans l'apocalypse synoptique (24, 26-28), tandis que d'autres étaient ajoutés comme appendices à cette apocalypse (24, 37-41). Il nous faut analyser tout le morceau et comparer la manière dont les mêmes éléments sont insérés dans Matthieu.

Jésus s'adresse à ses disciples (20). Un jour viendra, leur dit-il, où ils désireront vainement voir un jour du Fils de l'Homme. Si on leur dit qu'il est ici ou qu'il est là, ils ne doivent pas y aller car il en sera de la parousie du Fils de l'Homme comme de l'éclair qui brille d'une extrémité du ciel à l'autre (17, 22-24). Ce premier morceau est certainement homogène. Sa seconde partie explique et justifie la recommandation faite dans la première. Du reste Matthieu (24, 26-27) associe de la même manière la déclaration sur l'éclair et l'avertissement qu'il ne faut pas aller ici ou là à la rencontre du Fils de l'Homme. Luc continue par cette déclaration qu'auparavant, c'est-à-dire avant sa manifestation glorieuse, il faut que le Fils de l'Homme souffre et soit rejeté (17, 25) puis vient la comparaison avec les jours de Noé et de Lot (17, 26-29). On ne peut manquer d'avoir l'impression que la déclaration sur les souffrances du Fils de l'Homme brise l'unité organique du morceau en y introduisant une idée d'un ordre tout différent mais à laquelle Luc ne donne cependant pas le développement que son importance permettrait d'attendre. Les souffrances du Fils de l'Homme ne jouent ici aucun rôle, toute la pensée du développement étant dominée par l'idée de son avénement. On en peut conclure que l'introduction du *verset* 25 est l'œuvre du rédacteur du troisième évangile.

La comparaison avec les jours de Noé et de Lot est suivie d'instructions pratiques sur la conduite qu'il faudra avoir au

(20) Aussi ne pouvons-nous voir de relation organique entre ce passage et celui qui précède où Jésus répond à une question des Pharisiens.

Digitized by Google

moment de la parousie. Il ne faudra ni descendre du toit pour entrer dans la maison ni revenir des champs (30-32). Ces instructions se rattachent-elles parfaitement à l'affirmation relative à la parousie du Fils de l'Homme qui sera comme l'éclair qui brille d'une extrémité du ciel à l'autre ? Il le semble au premier abord, mais, à regarder les choses de près, on voit que le seul lien qu'il y ait entre les deux morceaux est la relation qu'ils ont l'un et l'autre avec l'idée de la parousie. En réalité, ce sont des idées non seulement différentes mais, dans une certaine mesure, contradictoires qui sont développées de part et d'autre. Si la parousie vient avec une soudaineté et une puissance telles qu'il est inutile, pour en bénéficier, de se transporter à un endroit ou à un autre, on ne voit pas comment on pourrait se protéger, par la fuite, contre les maux qui l'accompagneront. L'orientation de la pensée n'est pas la même dans les fragments 22-24 et 26-27. Dans le premier, la parousie est l'objet de l'attente et de l'espérance des fidèles, dans le second, le cataclysme final est envisagé comme l'occasion de maux et de tribulations devant lesquels il est naturel que les hommes prennent la fuite. Le *verset* 25 dont nous avons déjà vu qu'il a été introduit par le rédacteur dissimule, imparfaitement du reste, l'opposition des deux morceaux. De ces observations, il ressort que si Matthieu donne l'équivalent de Lc., 17, 23-24 dans 24, 26-27 et celui de 26-27 dans 24, 37-39, ce fait n'établit pas qu'il ait rompu un développement organique dont la structure primitive se trouverait chez Luc.

Après les parties déjà analysées, Luc insère le logion sur « perdre sa vie » (39). Ce logion n'est certainement pas ici à sa place primitive puisque nous le trouvons, sous une forme un peu différente, dans Luc 9, 24 parallèle à Mc., 8, 35 et à Mt., 16, 25 à une place où il est inséré dans un ensemble organique. Le verset 33 joue, dans le développement du morceau, un rôle semblable à celui du verset 25. Il sépare un

Digitized by Google

fragment d'après lequel, au moment du cataclysme final (conçu ici comme localisé), il conviendra de fuir (17, 26-32) d'un morceau dans lequel la fuite, comme toute autre précaution prise par les hommes, est présentée comme superflue puisque de deux personnes qui seront ensemble, une sera prise et l'autre laissée. Ici encore la disposition de Luc ne peut pas être primitive. Son texte est une compilation et le fait que Matthieu dispose autrement les mêmes matériaux ne prouve pas qu'il soit secondaire.

La conclusion du morceau est formée chez Luc (37) par une question des disciples : « Où sera-ce Seigneur ? » et par la réponse de Jésus : « Là, où sera le cadavre, les vautours s'assembleront ». Ici encore la disposition donnée par Luc à son texte s'avère artificielle, la question des disciples n'ayant pas de raison d'être après la déclaration explicite des versets 23-24 qui, par la comparaison avec l'éclair qui remplit le ciel, exclut l'idée d'une manifestation locale de la parousie du Fils de l'Homme. De ce que Matthieu ne donne pas le logion sur le cadavre et les vautours au même endroit que Luc, on ne peut donc conclure que son texte soit secondaire. Il faut ajouter qu'autant le logion se relie mal à son contexte chez Luc autant il est, dans Matthieu, organiquement lié à la déclaration qui précède. Entre l'idée que la parousie sera comme l'éclair qui remplit le ciel (26) et celle des vautours qui se rassemblent autour du cadavre (27), il y a ceci de commun que les deux déclarations expliquent et justifient l'instruction du verset 25 : « Si on vous dit : Il (le Fils de l'Homme) est dans le désert, n'y allez pas... »

Il n'y a donc aucune raison d'admettre que les éléments ajoutés par Matthieu à l'apocalypse synoptique aient été tirés de Luc ; c'est à la tradition des paroles de Jésus, c'est-à-dire aux Logia que l'évangéliste a dû les emprunter (21).

(21) Cette conclusion est encore confirmée par le fait que Mt., 24, 26 apparaît comme un doublet de Mt., 24, 25.

Digitized by Google

Nous avons discuté les textes invoqués par M. Delafosse pour soutenir la priorité de Luc par rapport à Matthieu, il faudrait encore citer les cas dans lesquels Matthieu a très nettement une forme de texte plus archaïque que Luc. Nous nous bornerons à quelques exemples. Dans la prédication de Jean-Baptiste, le μὴ ἄρξησθε λεγειν de Luc, 3, 8, paraît être substitué à une expression obscure (μὴ δόξητε λέγειν)de Mt., 3, 9. La priorité de Matthieu paraît aussi certaine pour la parabole de la maison bâtie sur le roc (Mt., 7, 24-27) car chez Luc (6, 47-49) l'image est précisée et plus systématiquement développée. Luc paraît encore secondaire en ce qu'il a supprimé la recommandation faite par Jésus à ses disciples envoyés en mission d'après Matthieu (10, 5-6), de n'aller ni chez les Samaritains ni chez les païens. Il était naturel de supprimer ce détaíl à un moment où la mission parmi les païens avait pris un grand développement. Son addition, par contre, serait incompréhensible.

∴

Mais, quelque soit l'intérêt des faits que nous avons discutés, ils ne prouveraient pas, même si les interprétations proposées par M. Delafosse étaient admises, que Matthieu s'est servi du texte de Luc. Tous ces faits, en effet, seraient parfaitement conciliables avec l'idée d'une source commune plus fidèlement reproduite par Luc que par Matthieu. Il nous faut maintenant examiner les raisons qui déterminent M. Delafosse à ne pas se contenter de cette hypothèse et à admettre l'utilisation directe de Luc par Matthieu.

Les malédictions contre les villes galiléennes (Lc., 10, 13-15. Mt., 11, 21) et les menaces contre les Juifs (Lc., 11, 49-51. Mt., 23, 34-36) ne pourraient, d'après M. Delafosse, avoir été empruntées à une source commune parce que ces deux passages n'auraient été rédigés qu'après la ruine de Jérusalem, à une époque où une source commune ne serait plus conce-

Digitized by Google

vable (22). Nous ne croyons pas qu'il faille dater ces deux passages comme le fait M. Delafosse. Quand on se rappelle que déjà un Amos avait déclaré que le jour de Yahwé serait ténèbres et non lumière (Amos, 5, 18), que Jean-Baptiste a combattu avec l'âpreté que l'on sait la prétention à jouir d'un privilège qu'avaient les Juifs comme enfants d'Abraham (Mt., 3, 9. Lc., 3, 8), quand, d'autre part, on pense à certaines déclarations de Jésus comme celles qu'on trouve dans les épisodes du centenier de Capernaum (Mt., 8, 5-13. Lc., 7, 1-10) ou de la Cananéenne (Mc., 7, 24-30. Mt., 15, 21-28), quand enfin on se souvient que Jésus a pu être accusé d'avoir annoncé la destruction du Temple (Mc., 14, 58. Mt., 26, 61), on constate qu'il n'y a aucune raison valable de penser que les menaces contre les villes galiléennes et contre les Juifs n'aient pu être forgées que postérieurement à 70 (23).

S'il faut accorder à M. Delafosse que certains passages de Luc comme la finale de la parabole des invités (14, 24) ou l'apostrophe contre Jérusalem (19, 41-45) contiennent des allusions assez nettes à la ruine de Jérusalem, il s'agit d'éléments que Matthieu ne contient pas et dont, par conséquent, il n'est pas certain qu'ils ne soient pas des additions de Luc à sa source (24). Quant à l'apostrophe contre Jérusalem (Lc., 13, 35-55. Mt., 23, 37-39), si la forme sous laquelle elle se présente trahit sur quelques points l'influence des événements de 70, il n'y a entre le texte de Matthieu et celui de Luc aucune

(22) M. Delafosse fait le même raisonnement à props de Lc., 19, 27. Nous avons dit plus haut pourquoi il ne nous paraît pas possible de faire état d'une comparaison de la parabole des talents avec celle des mines.

(23) Et s'il était vrai, comme le suppose ingénieusement M. Delafosse, que la phrase obscure de Mt., 23, 36 : ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην soit la corruption de ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης qu'on lit dans Lc., 11, 50, cela prouverait seulement que le texte de Matthieu ou celui de sa source a été corrompu.

(24) Nous en dirions autant de l'histoire des Galiléens massacrés par Pilate et des personnes écrasées par la tour de Siloé (Lc., 13, 1-5) si ces morceaux contenaient vraiment une allusion aux événements de 70, ce qui nous paraît pour le moins contestable. La parabole du figuier stérile (Lc., 13, 6-9) nous paraît dériver de l'épisode de la malédiction du figuier qui se trouve dans Marc (11, 12-14. 20-25) et dans Matthieu (21, 18-22).

Digitized by Google

variante assez significative pour que l'on puisse décider de quel côté est la priorité. L'hypothèse d'une source qui n'aurait reçu sa forme définitive qu'après 70 bien que son fonds premier soit plus ancien, paraît ici la plus probable (25).

La partie la plus originale de l'étude de M. Delafosse, celle qui surprend le plus les lecteurs familiarisés avec les idées les plus répandues parmi les critiques, est celle dans laquelle il croit pouvoir déduire d'une comparaison des évangiles de l'enfance que « Matthieu avait Luc sur sa table pendant qu'il écrivait ». Sans doute, M. Delafosse le reconnaît, il n'y a pas d'influence directe des deux premiers chapitres de Luc sur les deux premiers de Matthieu. Matthieu n'a pas parlé du message de Gabriel et, au point de départ de son récit, il suppose Marie à Bethléem alors que Luc avait jugé nécessaire d'expliquer par l'histoire du recensement de Quirinius sa venue dans la ville de David. M. Delafosse ne méconnaît pas ces faits, mais, chose curieuse, il les explique exactement par les procédés dont se servent les plus conservateurs des harmonistes. Matthieu n'a pas jugé à propos de refaire le récit de Luc, il s'est borné à le compléter. La même explication est donnée à propos de l'histoire des Mages qui se trouve chez Matthieu à la place qui est occupée chez Luc par celle des bergers. Est-il nécessaire de faire remarquer que rien n'indique que l'évangile de Matthieu ne se suffise pas à lui-même et ne soit intelligible que si l'on y voit le complément d'une œuvre antérieure ? Si Matthieu, ayant Luc sous les yeux, avait jugé inutile de répéter les récits qu'il trouvait faits et bien faits par lui, pourquoi, dans tant de ses parties, son texte est-il si exactement parallèle à celui de son prédécesseur supposé ?

Matthieu aurait enrichi le récit de Luc en y ajoutant des détails nouveaux, notamment le récit de la révélation faite à

(25) Nous ne parlons pas de l'argumentation que M. Delafosse fait reposer sur le passage Lc., 13, 22-29, puisque nous avons indiqué plus haut qu'il nous était impossible de considérer que pour ce passage Luc avait un texte plus primitif que celui de Matthieu.

Digitized by Google

Joseph qui constitue un témoignage supplémentaire en faveur de la naissance surnaturelle.

M. Delafosse croit trouver une confirmation précise de sa théorie dans le fait qu'on ne peut concevoir une source commune à laquelle Matthieu et Luc auraient puisé indépendamment mais sans en reproduire les mêmes éléments. Sans doute, mais l'hypothèse de la source commune est plus invraisemblable encore que ne le dit M. Delafosse car si Matthieu avait connu un récit qui, comme celui de Luc, supposait que les parents de Jésus ne s'étaient trouvés qu'accidentellement à Bethléem, au moment de sa naissance, il n'aurait pas eu besoin d'imaginer l'hostilité d'Hérode pour les ramener en Galilée.

M. Delafosse ne croit pas possible d'expliquer les évangiles de l'enfance, comme on le fait le plus souvent, par des traditions écrites ou orales indépendantes et en partie divergentes. Si indépendantes qu'on les suppose, dit-il, il faut bien admettre qu'elles contenaient toutes la conception virginale et la naissance à Bethléem alors que la tradition plus ancienne savait que les parents de Jésus habitaient Nazareth. Ces deux points demandent à être examinés. La croyance à la naissance surnaturelle est un essai d'explication théologique de la personne de Jésus qui a dû se répandre très rapidement dès l'instant où il a été imaginé comme le prouve la facilité avec laquelle, dans des milieux très divers, sont nées et se sont développées des légendes similaires sur les héros et les personnages divins. Rien ne serait plus faux que de supposer que la propagation de la légende n'a pu qu'être exactement parallèle à la manière dont s'est répandu le premier document qui la formulait.

M. Delafosse n'a peut-être pas tort de remarquer que le récit de Matthieu est relativement sobre et que le miracle de la grossesse de Marie y est formulé en des termes si discrets qu'on doit supposer que ceux à qui le récit était destiné étaient capa-

Digitized by Google

bles de le comprendre à demi-mot. Mais il est tout à fait arbitraire de supposer que le miracle de la naissance ne peut avoir été connu que par l'évangile de Luc (26). Si nous comparons les textes de Matthieu et de Luc qui se rapportent à la naissance surnaturelle proprement dite, nous trouvons d'ailleurs que celui de Luc a une précision beaucoup plus grande. Matthieu dit seulement que l'enfant que Marie porte dans son sein est « du Saint Esprit » (1, 18-20). Luc souligne par ces paroles de l'ange Gabriel à Marie « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre » (1, 35). On comprend difficilement comment on pourrait regarder le texte de Luc comme le plus ancien (27). Il est donc tout à fait invraisemblable que ce soit dans Luc que Matthieu ait pris l'idée de la naissance surnaturelle.

De ce que Matthieu et Luc placent l'un et l'autre la naissance de Jésus à Bethléem alors que la tradition savait qu'il était Galiléen et nommait Nazareth comme sa patrie, on ne peut conclure que l'un soit la source de l'autre car le transfert de la naissance de Jésus de Galilée à Bethléem n'est pas une déformation arbitraire et fortuite de la tradition. C'est une correction théologique dûe au fait que la messianité de Jésus postulait sa descendance davidique et sa naissance à Bethléem. L'hypothèse d'un contact littéraire est non seulement superflue mais encore impossible puisque c'est par deux procédés différents et inconciliables entre eux que Matthieu et Luc ont placé la naissance de Jésus à Bethléem.

M. Delafosse croit encore pouvoir invoquer à l'appui de sa thèse le grand discours programme qui, dans Matthieu (5,1-7, 29) est présenté comme le discours sur la montagne et

(26) Il n'est pas moins arbitraire d'affirmer que la fiction de la naissance surnaturelle n'a pu se répandre que grâce à un puissant patronage qui serait celui de Luc. Une légende comme celle-là ne nous paraît, en effet, concevable que comme une création de la conscience collective.

(27) Il faut d'ailleurs se garder de tirer de ce fait des conclusions générales sur les rapports de Matthieu et de Luc, car les versets Lc., 1, 34-35 sont bien suspects d'être interpolés. Cf. *Intr.*, *I*, p. 515 s.

Digitized by Google

chez Luc (6,20-49) comme le discours dans la plaine. Le discours de Matthieu correspond, à part quelques différences de rédaction, à celui de Luc augmenté d'éléments nouveaux. Les morceaux qui constituent l'excédent de Matthieu sur Luc sont de deux sortes. Les uns appartiennent en propre à Matthieu, les autres se retrouvent çà et là dans Luç. De là, deux hypothèses théoriquement possibles, celle de l'utilisation d'une source commune, et celle de la dépendance de Matthieu par rapport à Luc. La seconde s'imposera si les particularités du texte de Matthieu décèlent une tendance à transposer ou à modifier le sens du discours de Luc. En faveur de cette thèse, M. Delafosse remarque que Matthieu tend à effacer toute trace d'impatience et d'angoisse dans l'attente de la parousie, impatience et angoisse qui s'étalent au grand jour chez Luc. Dans la mesure où l'observation est juste — et elle ne l'est, en tout cas, que si on atténue très sensiblement les termes dans lesquels M. Delafosse formule son jugement — elle prouve seulement que la rédaction de Matthieu est plus récente que celle de Luc, non qu'elle dépend d'elle. M. Delafosse en a bien le sentiment, aussi est-ce à une autre considération qu'il a recours pour résoudre la question dans le sens de l'utilisation de Luc par Matthieu. Le discours de Luc demande-t-il, émane-t-il du Christ ou bien est-il une fiction? C'est en faveur de cette seconde alternative qu'il se prononce parce que, dit-il, un discours dont la morale est faite de macérations et de privations peut bien s'accorder avec l'image du Christ qui est tracée dans le troisième évangile, mais qu'il est impossible de penser qu'il émane de celui dont ses contemporains disaient: « C'est un goinfre et un ivrogne » (Lc., 7, 34). Si le discours est une fiction, dit M. Delafosse, c'est l'œuvre de Luc, donc Matthieu qui en a reproduit certains éléments dépend de lui.

Il n'est à peu près pas un élément de cette argumentation qui n'appelle des réserves plus ou moins graves. D'abord le dilemme, discours du Christ ou fiction, ne répond pas à la

Digitized by Google

réalité. Une troisième hypothèse est possible et le discours pourrait n'être ni un discours prononcé tel quel par Jésus ni une création de l'évangéliste, mais une compilation progressivement formée par le groupement de paroles conservées sous forme d'aphorismes et d'enseignements transmis sans cadre narratif. Si le discours est cela, une évolution poursuivie, pour une part, dans des milieux différents a fort bien pu aboutir à des discours présentant entre eux d'assez notables différences de forme et d'inspiration.

En second lieu, il n'y a pas entre l'inspiration du discours dans la plaine ou sur la montagne et ce que nous savons de Jésus une opposition qui permette de conclure au caractère apocryphe du discours. M. Delafosse a sensiblement forcé les choses en traduisant par « goinfre et ivrogne » deux termes (φάγος καὶ οἰνοπότης), qui montrent que, malgré la vie de privations et de pauvreté que comportait son ministère itinérant, Jésus n'a pas été un ascète à la façon de Jean-Baptiste. Le discours dans la plaine est animé d'un esprit de pauvreté et de sacrifice, il ne contient aucune trace d'ascétisme proprement dit et, dans l'ensemble, réserve faite des jugements de détail que pourrait motiver sur tel ou tel point une étude minutieuse du texte, il n'y a, à notre avis, aucune raison de ne pas attribuer à Jésus, pour la substance sinon pour la forme et la disposition, l'essentiel du discours.

Sur ce point encore, l'argumentation de M. Delafosse ne nous paraît pas probante.

***

En résumé, aucune des raisons que M. Delafosse invoque à l'appui de son hypothèse de la dépendance de Matthieu par rapport à Luc n'est valable à nos yeux. Sa théorie, par contre, nous paraît se heurter à trois faits qu'il a méconnus ou négligé d'examiner:

Digitized by Google

1° Dans un nombre trop élevé de cas, pour qu'une explication par le hasard soit possible, Matthieu a une forme de texte plus primitive que celle de Luc;

2° Il y a, dans le récit de Luc, un nombre considérable d'éléments dont il serait impossible de comprendre que Matthieu les ait omis s'il les avait connus;

3° Dans les morceaux qui sont communs aux trois évangiles, Matthieu est, en général, beaucoup plus proche de Marc que de Luc. On aurait peine à se représenter qu'ayant sous les yeux l'évangile de Luc, Matthieu soit allé copier dans celui de Marc certains éléments qu'il y trouvait aussi et qu'il ait eu soin de réintroduire dans son récit les morceaux du second écartés par le troisième.

L'hypothèse de la dépendance de Matthieu par rapport à Luc étant éliminée, deux explications des relations des premier et troisième évangiles sont possibles. Ou bien, comme l'ont supposé Simons et un nombre assez important de critiques, Luc a connu le texte de Matthieu ou bien la relation entre les deux évangiles est seulement indirecte et provient de ce que leurs auteurs ont utilisé sinon identiquement la même source, du moins deux formes apparentées ou, si on préfère, deux recensions différentes de la même source. Nous avons indiqué ailleurs (28) les raisons qui nous déterminent à adopter cette seconde hypothèse.

Maurice Goguel.

---

(28) *Intr.*, *I*, p. 215 s.

Digitized by Google

Contribution à l'étude des problèmes johanniques :

Les petites épîtres " II et III Jean "

Comme le remarquait déjà Origène (cf. Eusèbe, *Hist. ecclés.* livre 6, 25, 7), aucun des livres de la Bible ne rivalise pour la brièveté avec la deuxième et la troisième « épîtres de Jean » : elles comprennent respectivement treize et quinze versets, tandis que les deux autres épîtres du Nouveau Testament ne formant chacune qu'un chapitre, l'épître à Philémon et l'épître de Jude, ont l'une et l'autre vingt-cinq versets. Dans l'Ancien Testament, le livre d'Abdias en contient vingt et un.

Mais si beaucoup d'autres écrits du christianisme aux premiers siècles sollicitent davantage l'étude critique par leur ampleur et leur importance historique et littéraire, ceux-ci occupent, dans le champ de la littérature johannique si riche en énigmes, une place originale. Si l'on arrive à éclairer ces deux petits billets, peut-être contribuera-t-on par contre-coup à préciser, sinon à élucider l'un ou l'autre des problèmes johanniques plus étendus qui, même après de récentes et pénétrantes études (1), restent à l'ordre du jour.

∴

Le *contenu* des deux billets se résume ainsi :

II Jean. Un auteur anonyme qui s'intitule ὁ πρεσβύτερος écrit à une ἐκλεκτῇ κυρίᾳ (v. 1) qu'il a rencontré avec joie

(1) Cf. Maurice Goguel. *Introduction au Nouveau Testament*, T. II. *Le Quatrième Evangile*, Paris, Leroux, 1924. — Alf. Loisy. *Le Quatrième Evangile. Les Epîtres dites de Jean*. Paris, Nourry, 1921.

Digitized by Google

certains de ses τέκνα « marchant dans la vérité » (v. 4). Puis, après une exhortation générale à vivre dans l'amour (v. 5-6), il met sa correspondante en garde contre certains prédicateurs itinérants qui professent des vues docètes sur la personne du Christ (v. 5-11). Il espère continuer l'entretien de vive voix (v. 12). Le billet s'encadre entre la salutation initiale de l'auteur (v. 1-3) et l'envoi des salutations d'une « sœur élue » (v. 13).

III Jean. Le πρεσβύτερος écrit à Gaïus, son bien-aimé (v. 1). Il lui souhaite une bonne santé ; il le félicite de « marcher dans la vérité » (v. 2-4) et d'exercer l'hospitalité envers des frères qui voyagent ὑπὲρ τοῦ Ὀνόματος (v. 5-8). Il censure un certain Diotrèphes autoritaire et inhospitalier (v. 9-10). Au contraire, après une exhortation à imiter non le mal mais le bien (v. 11), il se joint au bon témoignage que « tous et la vérité elle-même » rendent à Démétrius. Il espère sous peu continuer l'entretien de vive voix (v. 13-14). Salutations transmises et à transmettre (v. 15).

⁂

Caractères généraux. — On ne peut hésiter à reconnaître ici de véritables lettres missives. L'auteur emploie tout naturellement ce moyen écrit de communiquer avec les destinataires respectifs de chacun des billets. Alors que pour l'épître aux Hébreux, celle de Jacques, la seconde de Pierre, celle de Jude et surtout peut-être la « première épître de Jean », par ailleurs très apparentée aux « deuxième et troisième », il n'est pas aisé de savoir si ces écrits furent d'abord effectivement adressés à des individus ou groupements déterminés, ou si leurs cadres et étiquettes épistolaires représentent un artifice attesté ailleurs à cette époque (2), pour II Jean comme pour III Jean, la seule présence de vœux et salutations dont l'ampleur relative contraste avec la faible étendue de l'ensemble, suffirait à écarter

(2) Deissmann. *Licht vom Osten*, 4e édition, 1923, p. 193-208.

Digitized by Google

toute incertitude, malgré les diverses hypothèses qu'a pu soulever, nous le verrons, le terme ἐκλεκτῇ κυρίᾳ.

Les rapports réciproques des deux morceaux sont intimes et fréquents. Ils vont jusqu'à l'identité dans les cas suivants :

II Jean	III Jean
V. 1. « Que j'aime dans la vérité ».	V. 1. « Que j'aime dans la vérité ».
V. 4. « Marchant dans la vérité ».	V. 3, 4. « Tu marches dans la vérité ». « Marchant dans la vérité ».
V. 12. « Ayant beaucoup de choses à vous écrire, je n'ai pas voulu employer le papier et l'encre, mais j'espère aller vous voir et vous entretenir de vive voix ».	V. 13, 14. « J'aurais beaucoup de choses à t'écrire, mais je ne veux pas le faire au moyen de l'encre et de la plume. J'espère, par contre, te voir bientôt, et que nous nous entretiendrons de vive voix ».

Dans l'ensemble, il y a unité de coloration ; elle frappe plus que les particularités du contenu. Un seul tempérament, un seul auteur s'y affirme si manifestement que l'histoire de l'exégèse ne présente presque aucune hypothèse attribuant II Jean à un πρεσβύτερος autre que celui qui écrit III Jean. Mais l'auteur unique rédigea-t-il les deux lettres dans l'ordre qui devait devenir canonique? Si dans III Jean 9 la mention d'un message déjà écrit (ἔγραψα) « à l'église » visait de toute certitude II Jean, comme l'admettent entre autres Westcott et Holtzmann, la question serait tranchée par l'affirmative. Mais en l'absence de toute précision (ἔγραψά τι) l'allusion peut viser soit II Jean, soit une autre lettre aujourd'hui disparue. Il reste en tout cas probable que II et III Jean furent rédigées à un court intervalle. A tous égards ce sont bien des « sœurs jumelles » (3).

Indépendamment de cette parenté interne, leur langage et leur pensée présentent des points de contact spécialement nombreux avec la « première épître de Jean », ainsi que, bien qu'à un degré moins prononcé, avec le quatrième évangile. Quoique des statistiques ne présentent à cet égard qu'une valeur relative, nous avons relevé en étudiant le texte des petites épîtres mot à mot et phrase à phrase :

(3) L'expression a été imaginée par Holtzmann.

Digitized by Google

74 références de II et III Jean à I Jean;
54 » » au 4e Evangile.

Total 128

Or, les autres livres du Nouveau Testament ne nous en ont fourni que 188. L'évangile et la première épître de Jean représentent donc ici 40 0/0, alors qu'ils occupent seulement en étendue 12 0/0 du recueil.

On distingue nettement d'abord ce coefficient johannique dans le *style* et la *langue*. Voici les expressions ou tournures les plus caractéristiques :

μένειν ἐν τινί. II Jean 2; 9. I Jean 2, 14. Jean 12, 38.
περιπατεῖν ἐν τινί (ἀληθείᾳ). II Jean 4; 6. III Jean 3; 4. I Jean 2, 11. Jean 12, 35.
ὁρᾶν Θεόν. III Jean 11. Jean 1, 18.
ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι. III Jean 11. I Jean 3, 10; 4, 6. Jean 8, 47.
ἔχειν / ἀκούειν { ἀπ' ἀρχῆς. II Jean 5; 6. I Jean 2, 7, 24 *bis*.
ὁμολογεῖν. II Jean 7. I Jean 1, 9; 4, 2, 3, 15. Jean 9, 22; 12, 42.
Υἱὸς (Jésus). II Jean 3; 9. 22 fois dans I Jean.
ἀντίχριστος. II Jean 7. I Jean 2, 18, 22; 4, 3.
μαρτυρεῖν. III Jean 3; 6; 12. I Jean, 1, 2; 4, 4; 5, 6, 7, 8, 9, 10. 32 fois dans Jean.
ἡ μαρτυριά ἡμῶν ἀληθής ἐστιν. III Jean 12. Jean 19, 35; 21, 24.
ἔχειν τὸν πατέρα. II Jean 9. I Jean, 2, 23.
ἀγαπᾶν ἀλλήλους. II Jean 5. I Jean 4, 7, 11. Jean, 13, 34.
ἐντολὴ καινή. II Jean 3. I Jean 4, 7, 11, Jean 13, 34.
ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν πεπληρωμένη ᾖ. II Jean 12. I Jean 1, 4.
ἵνα sans idée de but. II Jean 6. III Jean 4. I Jean 3, 23.
le καὶ d'insistance. II Jean 2. III Jean 5. I Jean 3, 1.
μετά, chez, parmi. II Jean 2. II Jean 2, 19; 4, 17.
οὔτε...καὶ. III Jean 10. Jean 4, 11.
καὶ νῦν employé comme transition. II Jean 5. I Jean 2, 28.

Digitized by Google

Juxtaposition d'une affirmation et d'une négation sans ἀλλά II Jean 9. I Jean 1, 6, 7, 9, 10; 2, 9, 10, 23; 3, 6, 7-8; 4, 3, 6, 7, 8; 5, 10, 12.

Progrès par définition plus détaillée : οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινὴν, ἀλλὰ... II Jean 5. I Jean 2, 7.

Les phrases se suivent le plus souvent du moyen de καί. On constate une extrême pauvreté de particules : γάρ ne revient que trois fois dans I Jean, une fois dans II Jean (v. 11), une fois dans III Jean (v. 3); δὲ, plus fréquent dans I Jean (neuf fois), manque dans II Jean et n'apparaît qu'une fois dans III Jean (v. 14).

Les citations de l'Ancien Testament, déjà rares dans le quatrième évangile (on en compte quatorze), ont totalement disparu des deux petites épîtres comme de la grande.

Cependant la ressemblance n'exclut pas certaines particularités notables. Malgré sa faible étendue, II Jean emploie un ἅπαξ εἰρημένον du Nouveau Testament : c'est χάρτης (v. 12); dans III Jean l'on en trouve deux : φιλοπρωτεύω (v. 9), φλυαρῶ (v. 10). Citons, d'autre part :

κατά au lieu de ἐν après περίπατειν : II Jean 6 ; jamais dans Jean et I Jean. Toutes les subtilités imaginées par certains commentateurs pour trouver une nuance de sens entre le ἐν de II Jean 4 et le κατά du v. 6 ne sauraient infirmer cette observation.

ἐρχόμενον ἐν σαρκί, II Jean 7. ἐληλυθότα ἐν σ", I Jean, 4, 3.
κοινωνεῖν, II Jean 11. κοινωνίαν ἔχειν, I Jean 1, 3, 6.
μειζοτέραν III Jean 4. μείζω Jean 5, 36.
τὸ κακὸν, III Jean 11. Absent dans I Jean.

⁂

But. — On peut le définir en deux mots essentiels: il s'agit d'affermir les destinataires dans la vérité, ἀληθεία et dans l'amour, ἀγάπη. II Jean les met spécialement en garde contre certains hérétiques qui chercheraient à les détourner de

Digitized by Google

l'ἀλήθεια. Dans III Jean, l'accent porte avant tout sur cette forme d'ἀγάπη qu'exprime l'hospitalité chrétienne.

Par là encore, l'affinité avec les grands écrits johanniques est patente. La notion d'ἀλήθεια, considérée soit comme la réalité divine elle-même, soit comme la connaissance exacte de cette réalité, apparaît dès le prologue du quatrième évangile, au centre ou plus exactement au sommet de ses spéculations sur le Logos (Jean 1, 14, 17). Elle est un des leit-motiv des discours du chapitre 8 et de la longue série des discours dits des adieux (14-16) auxquels il convient d'adjoindre la « prière sacerdotale (17) qui fait une place solennelle à l'ἀλήθεια (17, 17 *bis*, 19). Dans la première épître, on trouve ce mot neuf fois ; plusieurs de ces textes fournissent des parallèles directs, voire même des équivalents pour II et III Jean. (Cf. ci-dessus, p. 203) : connaître la vérité ; accomplir la vérité= marcher dans la vérité, etc. Quant à l'ἀγάπη, il suffit de relire le chapitre 15 du quatrième évangile et la première épître en entier pour constater que, de part et d'autre, cette notion s'unit intimement à celle de « vérité » dans la connaissance de Dieu, car c'est par l'amour qu'on participe à l'essence même de Celui qui est amour, I Jean 4, 16-19. Pour ne pas s'exposer avec une telle ampleur, la pensée théologique de II Jean ne se meut pas moins dans la même ligne, et c'est une tournure d'esprit toute semblable qui inspire les recommandations pratiques de III Jean. Est particulièrement significative l'identification de l'amour avec l'accomplissement des commandements : II Jean, 6 ; Jean 14, 15 ; 15, 10, 17 ; I Jean 5, 2, 3.

Les données précises manquent pour définir les atteintes que, d'après l'auteur, pouvaient faire subir tant à la communion des fidèles avec « le Père et le Fils », qu'à la communion des frères entre eux, dans la vérité et l'amour, les hérésies combattues aux v. 7-11 de II Jean. Toutefois, le développement du docétisme gnostique (v. 7) ne paraît pas avoir atteint un degré plus évolué que chez les hérétiques combattus

Digitized by Google

par la Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, 11, 1-2, cf. II Jean, 10. D'autre part, les missionnaires itinérants de III Jean 5-8 ressemblent nettement aux apôtres de la même Διδαχή, 11, 3-4. III Jean paraît en somme équivalent à quelqu'une de ces lettres de recommandation, on pourrait presque dire de laissez-passer, dont Paul parle dans 2 Corinthiens 3, 1 : συστατικῶν ἐπιστολῶν, et dont l'usage apparaît dans Actes 18, 27. Un type voisin de ce genre spécial de correspondance entre communautés chrétiennes se retrouve dans Actes 15, 23-29, mais la polémique y tient plus de place que la recommandation des porteurs ; dans III Jean, au contraire, la censure d'un cas individuel n'intervient que brièvement (v. 9-10).

∴

Auteur et destinataires. — La théorie traditionnelle, qui attribue en bloc les trois épîtres aussi bien que le quatrième évangile à l'apôtre Jean, est exclue, en ce qui concerne II et III Jean, par le titre de presbytre que se donne l'auteur ; quelque imprécision que ce terme puisse laisser subsister, il est clair en tout cas qu'il ne saurait désigner l'un des douze.

Au contraire, il s'appliquerait tout naturellement au plus célèbre des presbytres élèves des apôtres, auquel Papias (Eusèbe 5, 39, 4) se réfère en même temps qu'à Aristion et qui portait, dit-il, le nom de Jean. Le souvenir de ce « Jean l'ancien » reste attaché pendant une longue tradition à l'histoire des églises d'Asie mineure. Polycarpe l'avait entendu. Les autre « anciens » dont parle Irénée (*Adversus hæreses* 5, 33, 3 ; 3, 36, 1) l'ont aussi connu. L'identité du nom donna naissance, par confusion, dans ce milieu chrétien d'Asie mineure, à la légende de l'activité éphésienne de Jean, l'apôtre. C'est de la même manière que le séjour de Philippe l'évangéliste (Actes 6, 5 ; 8, 5-13, 26-40 ; 21, 8) à Hiérapolis fit attribuer cette résidence à Philippe, l'apôtre, par une tradition attestée à la fin du deuxième siècle et peut-être déjà au temps de Papias.

Digitized by Google

Or, il ne nous paraît pas plus possible d'attribuer les deux petites épîtres au presbytre Jean qu'à l'apôtre, son homonyme. En fait, les hérétiques n'ont pas été dès leur apparition excommuniés aussi radicalement que le veut l'auteur de II Jean. Les épîtres pastorales (spécialement Tite 3, 10) attestent que, pendant une première période, des essais d'avertissement précédaient toujours la rupture. D'autre part, le presbytre Jean de la tradition doit avoir été, sinon un disciple direct de Jésus, du moins l'un des premiers élèves et continuateurs des apôtres ; à la fin du premier siècle il avait donc atteint la vieillesse ; à supposer qu'il dût devenir centenaire (ce qu'il faudrait démontrer), on ne conçoit pas en tout cas que son activité épistolaire s'exerçât encore au temps où le développement du gnosticisme provoqua dans les églises des mesures de rigoureuse séparation, c'est-à-dire aux environs de l'an 120 au plus tôt.

Il est donc beaucoup plus vraisemblable que les deux lettres émanent d'un autre presbytre également considéré de son temps par tout un groupe de communautés, mais dont nous ignorons le nom. L'hypothèse la plus plausible semble se dégager de l'examen des nombreux points de contact de la « première épître de Jean », avec les « discours des adieux » dans l'évangile, spécialement les chapitres 15 et 16 et avec l'appendice, chapitre 21. Un groupe d'hommes (cf: « nous », Jean 21, 24) aurait pris l'initiative de la publication du quatrième évangile, remanié dans les discours et augmenté du chapitre 21 qui définit jusqu'à un certain point la personnalité du « disciple aimé » en lui attribuant l'origine de l'évangile. Ce disciple est mort, contrairement à une légende réfutée dans l'appendice (21,23). Du même groupe d'éditeurs, mais d'un seul d'entre eux, probablement celui qui remania les discours des adieux, viendrait la première épître. Aucune raison péremptoire ne paraît s'opposer à ce que le même personnage ait composé ultérieurement II et III Jean, ces petits écrits de

Digitized by Google

circonstance qui, malgré certaines particularités peu concluantes, portent décidément l'empreinte du même esprit.

Il resterait à établir pourquoi l'auteur n'a pas décliné son titre de presbytre en tête de la première épître, de beaucoup la plus importante. Ce point reste assez obscur. Une adresse limitative serait-elle tombée en tête de I Jean ? Aucun témoin du texte n'en a gardé la moindre trace. La conjecture reste donc gratuite. Ou, de propos délibéré, l'auteur a-t-il gardé l'anonymat parce que, dans cet écrit si peu épistolaire à proprement parler, il ne visait aucun cercle déterminé de destinataires, tandis que III Jean est adressé à un chrétien particulier, Gaïus (4) et II Jean à l'ensemble d'une communauté (5).

∴

Date et lieu de composition. — Ce qui précède nous permet de considérer II et III Jean comme les plus récents des écrits johanniques. L'ordre chronologique qui semble le mieux tenir compte de l'ensemble des indices existants est, en effet, celui-ci : 1° Le quatrième évangile; 2° les épîtres (6), groupe au sein duquel aucun argument décisif n'autorise à modifier l'ordre adopté dans le Nouveau Testament.

On aurait ainsi comme *terminus a quo* pour I Jean : les environs de l'an 100, si l'on admet que l'achèvement du qua-

(4) Il est impossible d'identifier ce Gaïus avec l'un ou l'autre des trois individus du même nom mentionnés dans le Nouveau Testament : Actes 19, 29 et 20, 4 ; 1 Corinthiens 1, 14 ; Romains 16, 23. Il ressort seulement de III Jean 15, que le destinataire de ce billet occupe dans son église une place importante et qu'un groupe d'amis se réunit à ses côtés, comme d'autres autour de l' « ancien » qui lui écrit.

(5) Dans II Jean 1, l'interprétation individuelle de ἐκλεκτῇ κυρίᾳ (l'un et l'autre de ces noms sont attestés comme noms propres dans les inscriptions et les papyrus, surtout Κυρία) soulève d'insurmontables difficultés. Qu'il nous suffise de signaler le v. 13 : si la κυρία du V. 1 a une sœur ἐκλεκτή comme elle, et si toutes deux ont des enfants, la teneur générale du billet conduit directement à reconnaître en elles des communautés locales. Voir aussi 1 Pierre 5, 13.

(6) Si l'on considérait l'Apocalypse canonique comme appartenant à la même famille d'écrits, elle prendrait place avant l'évangile. Mais, à part les lettres comprises dans les chapitres 2 et 3, où la question reste ouverte, cet ouvrage ne présente aucune affinité spéciale avec la littérature johannique.

Digitized by Google

trième évangile ne doit dater que de peu d'années avant 96, commencement de persécutions auxquelles il ne fait nulle allusion certaine. Au contraire, la première épître de Pierre, et vraisemblablement l'épître aux Ephésiens, qui toutes deux présentent plusieurs points de contact avec II et III Jean, supposent la tempête déchaînée contre les chrétiens. Ceci corrobore, par conséquent, la date indiquée ci-dessus.

D'autre part, il ne faut pas descendre jusqu'à une époque où, à la nécessité ressentie dans les églises de se séparer des hérétiques, répondrait la constitution de sectes bien définies. A cet égard II Jean, comme I Jean, marque un stade intermédiaire entre les Pastorales et la Διδαχὴ ou Ignace. Rappelons aussi que les velléités locales d'épiscopat monarchique attestées dans I Jean n'impliquent aucun fait accompli. Les ministères itinérants, extérieurs aux cadres rigides de l'organisation ecclésiastique, rappellent encore l'âge primitif des charismes. On ne risquera donc guère de se tromper en adoptant les environs de l'an 125 ou 130 comme *terminus ad quem*.

C'est donc dans le premier quart, ou tout au plus dans le premier tiers du deuxième siècle que ces divers éléments — encore insuffisants — d'appréciation permettent le mieux de situer la composition des trois épîtres, la distance entre la première et les deux autres restant indéterminée, tandis qu'entre II et II Jean l'on ne peut statuer qu'un court intervalle.

Le regretté Jean Réville avait abouti à la même conclusion. Préciser davantage (Harnack : vers 110 ; Pfleiderer : entre 125 et 130), ou s'arrêter à une autre date plus récente (130-140, Holtzmann, Hilgenfeld, Weizsäcker) nous paraît trop hasardeux.

Au point de vue géographique, le seul indice net provient de la tradition. Celle-ci veut que les épîtres comme l'évangile émanent de l'Asie mineure. Même si cette opinion devait être

Digitized by Google

revisée, en ce qui concerne l'évangile, au profit de la Syrie, plus précisément de la région d'Antioche, rien n'empêche que l'éditeur qui ajouta le chapitre 21 au corps de l'ouvrage et qui vraisemblablement amplifia les discours des adieux, ait vécu en Asie mineure et voulu répandre dans les églises de cette province l'évangile ainsi refondu. Or, dans l'ensemble de ce quatrième évangile, c'est avant tout avec ces éléments particuliers que les épîtres présentent des affinités significatives. Pour II et III Jean, 82 0/0 des références que l'exégèse a relevées dans le quatrième évangile se rapportent aux chapitres 14-17 et 21 qui ne forment que 10 0/0 de l'ensemble. De la parenté d'esprit qui existe ainsi entre le groupe d'hommes dont font partie l'éditeur du quatrième évangile et l'auteur des épîtres, on conclura au moins avec une sérieuse vraisemblance que l'un et l'autre ont dû appartenir à telle ou telle église de la province qu'indique la tradition, à l'Asie mineure chrétienne.

∴

Valeur littéraire et religieuse. — Des recherches ultérieures ne manqueront pas de favoriser un examen toujours plus minutieux des problèmes que II et III Jean nous ont fait considérer. Ce qui du moins est indépendant du renouvellement continuel inhérent à la critique historique, c'est le caractère littéraire et religieux des deux billets, quoique, en essayant de le définir, on ne puisse échapper tout à fait à des appréciations teintées de subjectivisme.

Cela dit, nous estimons que la brièveté des deux lettres leur permet à peu près d'épargner au lecteur cette impression de monotonie qui, dans mainte page de l'évangile et de la grande épître, ne laisse pas, en dépit de la hauteur de l'inspiration, de s'attacher à l'uniformité du style. Il y a certainement ici des traits moins mystiques, sinon plus vivants. Non seulement des figures, quoique très sommairement esquissées, re-

Digitized by Google

tiennent l'attention, surtout dans III Jean, mais les sentiments propres à la personnalité de l'auteur transparaissent avec une spontanéité plus frappante que dans les exposés didactiques de l'évangile et de I Jean.

Par contre, il va de soi que l'ampleur et la profondeur des conceptions proprement religieuses font défaut. Quelque précise que soit la notion centrale de « vérité », quelque ardeur que l'auteur consacre à maintenir et affermir sa communion et celle de ses lecteurs avec « le Père et le Fils », nous ne saurions comparer ces phrases claires mais succinctes avec les chapitres entiers de I Jean où des vues analogues rayonnent largement autour de points centraux éclatants qu'a posés le génie chrétien le plus perspicace : « Dieu est lumière », « Dieu est amour ». Cf. dans le quatrième évangile : « Dieu est esprit. »

Il n'en convient pas moins de se féliciter de la conservation de ces deux spécimens de littérature épistolaire, qui n'ont d'exact équivalent ni dans l'œuvre de l'apôtre Paul, ni parmi les « épîtres catholiques » auxquelles elles furent jointes au sein du Nouveau Testament.

Jacques MARTY.

Digitized by Google

La Rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard

L'antique doctrine de la rédemption s'écroula, au XII^e^ siècle, sous les coups qui lui furent portés par Anselme et par Abélard. Anselme commença l'attaque, Abélard la continua. A eux deux, ils réussirent à abattre la forteresse traditionnelle. A l'abattre, mais pas à la remplacer. Non qu'ils se soient désintéressés de cette œuvre nécessaire. Chacun d'eux, en même temps qu'il détruisit, présenta un plan de reconstruction. Mais ni l'un ni l'autre de ces plans ne fut agréé par les grands scolastiques du XIII^e^ siècle qui formèrent ce qu'on pourrait appeler la *Constituante* de la théologie au moyen âge. Contre Abélard l'opposition fut bruyante ; contre Anselme elle prit des formes plus discrètes mais non moins fermes. Pourtant quelques-unes de leurs idées à tous deux trouvèrent grâce devant les législateurs qui les utilisèrent. Faisons connaissance avec leurs travaux.

I

Grand raisonneur devant l'Eternel, Anselme fondait des espoirs illimités sur le syllogisme dont il obtenait, d'ailleurs, des résultats merveilleux. Archimède, pour peu qu'on lui procurât un point d'appui, se faisait fort de soulever le monde avec un levier. Anselme fit mieux. Un jour, armé du syllo-

Digitized by Google

gisme, il trouva Dieu lui-même au fond d'une idée (*Proslogion*). Un autre jour, le syllogisme, tout seul, sans le secours d'aucun auxiliaire, le mena de plain-pied devant le Père, le Fils, le Saint-Esprit; puis, quand il lui eut révélé l'existence de ces divins personnages, il le fit pénétrer dans leur intimité (*Monologium*). Pour un instrument qui a trouvé Dieu et organisé la Trinité, ce ne peut qu'être un jeu de démontrer et d'expliquer la rédemption. Vers la fin de sa vie, Anselme demanda au syllogisme de le renseigner sur le mystère de la mort du Christ. Le syllogisme s'exécuta. Sa réponse est consignée dans le *Cur Deus homo* (commencé en 1094, achevé en 1098), où, la chute originelle étant présupposée, des considérations purement rationnelles établissent la nécessité de la mort d'un Homme-Dieu, c'est-à-dire la nécessité pour le Fils de Dieu — connu par la raison — de se faire homme et de se laisser mettre à mort. Le caractère exclusivement rationnel de la démonstration nous est annoncé dans la *Præfatio* où nous lisons: « *Remoto Christo*, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probat *rationibus necessariis*... atque *ex necessitate* omnia quae de Christo credimus *fieri oportere*. » Le point de départ est relié au point d'arrivée par une longue chaîne de raisonnements dont voici les principaux chaînons.

Pécher c'est s'insurger contre la subordination dans laquelle la créature doit se maintenir vis-à-vis de la volonté divine; donc c'est refuser à Dieu quelque chose qui lui est dû, quelque chose qui lui appartient et qu'on appelle son honneur (I. 11) : « Non est itaque aliud peccare quam Deo non reddere debitum... omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei... Hunc honorem debitum qui Deo non reddit aufert Deo quod suum est. » Ce bien ravi à Dieu doit lui être rendu, avec quelque chose en plus à cause de l'injure faite par le péché (*Ib.*) : « Quamdiu autem non solvit quod rapuit manet in culpa ; nec sufficit solummodo reddere quod ablatum est sed pro contumelia illatâ plus debet reddere quam

Digitized by Google

abstulit... sic ergo debet omnis qui peccat honorem quem rapuit Deo solvere, et hoec est satisfactio... » Dieu lui-même ne peut dispenser le pécheur de rendre le bien ravi, parce qu'une pareille dispense serait une chose contraire à l'ordre, une chose injuste, et que Dieu ne peut vouloir rien qui soit contre l'ordre, qui soit injuste, I. 12: « Si non decet Deum aliquid injuste aut inordinate facere, non pertinet ad ejus libertatem... peccantem qui non solvit Deo quod abstulit impunitum dimittere. »

Mais voici ce qui complique la difficulté. Le pécheur est absolument incapable de rendre à Dieu le bien qu'il lui a pris. Qu'offrira-t-il, en effet, en compensation de son péché? La pénitence, le repentir, des jeûnes, des macérations, etc.? Tous ces actes, il les devait déjà à Dieu avant de pécher, il ne peut donc les présenter comme paiement de la dette contractée par le péché, I, 20 : « Quum reddis aliquid quod debes Deo etiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro debito quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo quae dicis. » (Ici Anselme explique que l'homme encore innocent doit aimer Dieu, le prier, désirer le ciel, regretter de n'y être pas encore, *et dolor quia nondum ibi es*, etc.). Cette impuissance du pécheur à satisfaire serait encore accrue, si elle pouvait l'être, par le fait que le péché est un mal énorme auquel aucun autre mal ne peut être comparé, I, 21.

Objectera-t-on que l'incapacité de payer une dette est un titre d'excuse ? Objection frivole, car l'incapacité de payer ayant sa source dans le péché commis est, par elle-même, une faute ; une faute qui, bien loin d'excuser le pécheur, aggrave sa culpabilité, I, 24 : « Ipsa namque impotentia culpa est quia non debet eam habere, imo debet eam non habere... injustus ergo homo est qui non reddit Dedo quod debet (à quoi l'interlocuteur, exprimant la pensée d'Anselme, ajoute : « Injustus est quia non reddit, et injustus est quia reddere nequit) ». Qu'on ne dise pas non plus que Dieu, voyant le pécheur inca-

Digitized by Google

pable d'acquitter sa dette, la lui remettra par miséricorde. Car cette miséricorde serait une dérision, *Ibid:* « Quod si vis dicere quia misericors Deus dimittit *supplicanti* quod debet idcirco attribuatur. » Elle serait une dérision, parce qu'elle se mettrait en opposition avec la justice qui, en présence du péché, ne permet que la peine : « Hujusmodi misericordia Dei nimis est contraria justitiae illius quae nonnisi poenam permittit reddi propter peccatum » (Anselme vient de redire que le pécheur ne devrait pas être dans l'impuissance où il est et que son impuissance constitue un péché). Dieu ne peut pas plus pardonner au pécheur sans une réparation préalable qu'il ne peut se contredire, *Ibid* : « Quemadmodum Deum sibi esse contrarium, ita hoc modo illum esse misericordem est impossibile ».

Pourtant le bien de Dieu, c'est-à-dire son honneur, ne peut être perdu. Si le pécheur ne paie pas spontanément sa dette, Dieu le forcera à l'acquitter malgré lui, I. 14: « Deum impossibile est honorem suum perdere ; aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. » Il prendra donc au pécheur un bien qui lui appartient. Quel bien? Le pouvoir d'arriver à la béatitude. L'homme est fait pour être heureux. Dieu privera le pécheur du bonheur auquel il est destiné et qui est son bien, I. 14: « Sicut homo peccando rapit quod in ejus potestate est ut habeat. » Ainsi, l'homme, malgré lui, paie avec ce qui lui appartient ce qu'il a dérobé, *Ibid:* « De suo, quamvis invitus solvit quod rapuit. »

Ici se présente une difficulté. Comment Dieu rentre-t-il dans son propre bien en prenant le bien de l'homme puisqu'il ne peut se servir de ce bien? Anselme, qui a vu l'objection, la résout en partant de ce principe que le bien de Dieu, qui est son honneur, consiste à tenir l'homme sous sa dépendance. En tourmentant l'homme coupable, Dieu montre qu'il est son maître; par conséquent, ce qu'il enlève à l'homme sert à son propre honneur, I, 14 : « Eum invitum sibi torquendo subjicit

Digitized by Google

et sic se Dominum ejus esse ostendit... quod aufert utitur ad suum honorem... auferendo enim, peccatorem et quae illius sunt subjecta sibi esse probat. » Toutefois, à proprement parler, l'homme ne peut rien ajouter ni enlever à l'honneur de Dieu, il ne peut ni l'honorer ni le déshonorer; mais, selon qu'il se soumet à la volonté de Dieu ou qu'il s'insurge contre elle, il fait ce qui est en lui pour honorer Dieu ou le déshonorer. D'ailleurs, s'il s'insurge contre la volonté impérative de Dieu, il tombe sous sa volonté coercitive. Il est donc, en réalité, toujours sous la volonté divine, I. 15 : « Dei honori nequit aliquid... addi vel minui... Deum quantum in ipso est nullus potest honorare vel exhonorare. »

Théoriquement, le désordre causé par le péché est réparé soit par la punition que le coupable s'inflige spontanément à lui-même, soit par celle que Dieu lui inflige. D'où les maximes suivantes, I, 13: « Necesse est ergo ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur ». I, 15: « Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur ». Mais, pratiquement et dans le cours ordinaire des choses, la satisfaction spontanée n'a aucun rôle à jouer, puisque le pécheur est absolument incapable de rendre à Dieu le bien qu'il lui a ravi. C'est donc en punissant lui-même le coupable que Dieu recouvrera son honneur. L'opération, qui est nécessaire, sera efficace. Mais elle amènera un cataclysme aussi effroyable qu'inattendu. Voici pourquoi.

Adam, qui a offensé Dieu, a transmis sa faute à toute sa postérité. La race humaine tout entière naît dans le péché, I, 22: « Ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato. » Tout entière, elle doit être punie et être éternellement malheureuse. Or elle a été créée à l'origine pour que, dans un certain nombre de ses représentants, nombre fixé par Dieu lui-même, I, 16, elle arrivât au bonheur, II, 1. Sa damnation éternelle est donc l'effondrement total du plan divin! Une pareille catastrophe est-elle possible? Non, car si elle se réa-

Digitized by Google

lisait, Dieu aurait travaillé en vain, II, 4: « aut hoc de humana natura perficiet Deus quod incœpit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam ad tantum bonum. » Donc Dieu ne peut laisser périr entièrement la race humaine, II, 5 : « Necesse est ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incœpit. » Mais, d'autre part, la race humaine coupable est absolument impuissante à offrir la satisfaction sans laquelle son péché ne peut être remis, II, 4. Et Dieu se trouve en face d'une mesure à la fois inéluctable et impossible. Son honneur veut que le genre humain pécheur périsse tout entier; sa sagesse exige qu'un certain nombre d'hommes soient sauvés. Comment sortira-t-il de cette impasse?

Il y a une issue, une seule, qui s'impose par conséquent, que Dieu doit nécessairement prendre, et qui consiste dans la mort de son fils préalablement fait homme. Cette solution est unique, puisque l'honneur ravi à Dieu par le péché ne peut lui être rendu par aucune créature; elle est efficace à cause de la valeur qu'aurait la mort d'un Homme-Dieu. Mais elle n'est pas sans soulever diverses questions qui exigent des réponses.

Et d'abord est-ce que la nécessité sous l'empire de laquelle Dieu pourvoit à notre salut ne lui enlève pas tout droit à notre reconnaissance? Non (II, 5), parce que Dieu ne s'est pas mis malgré lui dans cette nécessité, mais seulement en conséquence de l'acte par lequel il nous a créés. Nous ayant donné l'existence, il s'est obligé à mener son œuvre à bon terme; mais il aurait pu ne pas nous donner l'existence; d'où il suit que l'obligation dans laquelle il se trouve a été assumée par lui spontanément, *sponte se ut perficeret incœptum bonum quasi obligavit.*

S'il faut qu'une personne divine s'incarne, laquelle devra se soumettre à cette nécessité (ne pas oublier que, dans le *Monologium*, Anselme a démontré, à coups de syllogismes, l'existence du Fils et du Saint-Esprit)? Et dans quelles conditions la nature humaine devra-t-elle être prise par la personne

Digitized by Google

divine qui viendra au milieu de nous? — Evidemment, c'est à la seconde personne seule qu'il appartient de s'incarner (II, 9). Imaginons, en effet, que la première ou la troisième prenne une chair humaine. Immédiatement il y aurait deux fils dans la Trinité, l'un engendré éternellement par le Père, l'autre enfanté par Marie; ce qui ne laisserait pas que d'avoir quelque inconvénient. Et si l'on suppose l'incarnation accomplie par la première personne, ce sera une autre affaire. Le Père deviendrait alors le petit-fils des parents de Marie, et le Fils serait le petit-fils de Marie; toutes conséquences qui ont quelque chose de choquant. C'est donc au Fils seul qu'il convient (*hoc convenientius*) de prendre une nature humaine. Comment la prendra-t-il? Il pourrait la créer (II, 8). Mais, dans cette hypothèse, il ne serait pas descendant d'Adam; il ne pourrait, par conséquent, satisfaire pour Adam, attendu que la satisfaction doit être accomplie par le pécheur lui-même ou par quelqu'un de sa race: « *Necesse est ut satisfaciens idem sit qui peccator aut ejusdem generis* ». Donc, le Fils de Dieu recevra sa nature humaine d'un descendant d'Adam. Comment? Par la voie ordinaire, c'est-à-dire par l'union des sexes? Une naissance obtenue sans recourir à cette voie serait incontestablement plus propre et plus honorable, *mundius et honestius*. Donc le Fils de Dieu naîtra soit d'un homme seul, soit d'une femme seule. Mais le premier de ces procédés fut employé à l'origine pour Eve qui naquit d'Adam; le second n'a encore jamais été utilisé. Il est, à coup sûr, convenable que Dieu l'utilise pour montrer qu'il en est capable, *ut igitur hunc quoque modum probet suae subjacere potestati... nil convenientius...* Donc le Fils de Dieu naîtra d'une femme seule. D'une vierge ou d'une non-vierge? Il va sans dire que l'Homme-Dieu doit naître d'une vierge, *non est opus disputare sed sine omni dubitatione asserendum est quia de virgine Deum hominem nasci oportet.* Arrivé là, Anselme ne peut se retenir de se donner un bon point. Il conclut sur le

Digitized by Google

ton du défi. Est-ce solide cela, *Estne solidum hoc quod diximus aut vanum aliquid?* A quoi l'interlocuteur (tout le traité est un dialogue) répond: *Nihil solidius.*

Au point où nous en sommes, la route est bien avancée. Pourtant, il reste encore une étape à franchir. Il s'agit de prouver que la mort du Fils de Dieu fait homme réparera l'honneur divin. Entreprise qui requiert une nouvelle consommation de syllogismes. Anselme commence par constater que l'Homme-Dieu sera sans péché. Pourquoi? A cause de sa personnalité divine et parce qu'il y a incompatibilité entre Dieu et le péché, II, 10: « In quo peccatum esse non poterit quia Deus erit. » Cette constatation a une portée considérable. En effet, l'homme n'est et ne peut être tributaire de la mort que par suite du péché, II, 11: « Non puto mortalitatem ad puram sed ad corruptam hominis naturam pertinere ». (Anselme croit, à la suite d'Augustin, que l'homme innocent ne pouvait pas être soumis à la loi de la mort; voir I, 9, où on lit: « Deo autem nequaquam aestimabis convenire ut, quam fecit justam ad beatitudinem, cogat sine culpa esse miseram ; hominem enim invitum mori miserum est » ; doctrine condamnée par l'Eglise chez Baïus. Le texte II, 11 cité plus haut n'est pas par lui-même décisif; mais il doit être interprété par I, 9). Exempt de péché, l'Homme-Dieu sera donc exempt de la loi de la mort.

N'allons pas conclure que l'Homme-Dieu ne pourra pas mourir. Sans doute, sa nature humaine innocente ne sera pas soumise à la mort, mais il pourra la livrer lui-même à la mort. Il le pourra, parce que sa personnalité divine lui procurera une puissance infinie. Il pourra donc, à son gré, ou ne pas mourir ou mourir et ressusciter ensuite, II, 11: « Poterit igitur numquam mori si volet, et poterit mori et resurgere... si igitur voluerit permittere poterit occidi ; et si voluerit, non poterit. » (L'interlocuteur reconnaît qu'on ne peut échapper à cette conclusion: « Ad hoc nos indeclinabiliter perducit ratio »). Supposons qu'il se laisse mettre à mort, il pourra

Digitized by Google

offrir sa vie à Dieu, comme on offre un présent à un personnage que l'on veut honorer. Dieu, il est vrai, tient en son pouvoir tous les biens, et l'Homme-Dieu lui-même n'a rien, en dehors de sa vie, qu'il puisse offrir à Dieu, parce que tout, dans sa nature humaine, appartient au Créateur. Mais sa vie fait exception, puisqu'elle n'est pas soumise à la loi de la mort. Dieu n'a aucun droit sur elle, et si l'Homme-Dieu y renonce, il se dépouille par là d'un bien qui est sa propriété et dont il peut faire hommage à Dieu comme d'un présent (II, 11). Or la vie de l'Homme-Dieu est un bien extrêmement précieux et désirable. Si grand que soit le mal renfermé dans le péché, il est moindre que le bien contenu dans la vie de l'Homme-Dieu. Cette vie est donc capable de faire contrepoids au péché et, en la recevant, le Créateur y trouvera une satisfaction pour tous les crimes du monde, II, 14 : « Vita ista plus est amabilis quam sint peccata odibilia... Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? » (L'interlocuteur répond : « Imo plus potest in infinitum) ».

Le problème de la rédemption est à peu près résolu. Il ne s'agit plus que de montrer le lien qui rattache le salut des hommes à la mort de l'Homme-Dieu. Anselme nous redit que le Fils de Dieu, en donnant sa vie, a fait à Dieu un présent considérable. Ce présent ne peut évidemment pas rester sans récompense II, 20 : « Eum autem qui tantum donum sponte dat Deo sine retributione esse non judicabis. » L'Homme-Dieu a acquis une créance sur Dieu qui est devenu son débiteur (dans II, 21, on lit qu'il fera les hommes « haeredes debiti », héritiers de la créance constituée par la dette de Dieu). Donc il doit nécessairement être récompensé. Comment le sera-t-il puisqu'il n'a besoin de rien? Il n'a besoin de rien pour lui-même; mais, fils d'Adam, il a pour frères les hommes qui fléchissent sous le poids de la dette du péché. Qu'il transmette sa créance aux hommes, qu'il les fasse ses héritiers II, 20 « Necesse est ergo ut alicui alii reddatur

Digitized by Google

(merces), quia illi non potest... » De cette manière, les hommes auront une satisfaction à offrir à Dieu pour compenser l'injure qu'ils lui ont faites par leurs péchés, et la rédemption sera accomplie.

II

Tel est le système d'Anselme, système dont la vanité se dissimule sous les dehors d'une imposante grandeur. Quand on ouvre le *Cur Deus homo* et qu'on y voit ces axiomes qui dressent devant nous leurs formes rigides, on se croit au Mont Saint-Michel dans cette crypte des piliers où d'énormes colonnes supportent le chœur de la basilique de l'archange. Mais que valent ces axiomes? L'un d'eux — celui qui prétend que l'homme innocent n'aurait pu être soumis à la loi de la mort — a été condamné par l'Eglise. Modelé sur une orthodoxie archaïque, il n'est pas conforme à l'orthodoxie moderne et le catholique est obligé de le renier. Mais nous reviendrons sur ce point. Pour le moment, relisons la dissertation qui nous montre l'impuissance de l'homme coupable à obtenir le pardon de Dieu. Le pécheur en question n'est pas endurci dans le mal; au contraire, il éprouve un sentiment de repentir et il l'exprime. D'autre part, Dieu, loin de s'acharner contre le pécheur, veut le sauver; il le veut d'une volonté tellement tenace qu'il va faire un tour de force pour la réaliser. Seulement les actes par lesquels le coupable repentant demande le pardon sont sans aucune valeur. Pourquoi? Est-ce parce qu'il leur manque un principe ou un motif surnaturels? Non; la distinction du naturel et du surnaturel qui, plus tard, jouera un si grand rôle, est inconnue à Anselme. Le pécheur repentant ne peut rien pour obtenir son pardon, parce qu'il est exactement dans la situation d'un homme qui est chargé d'une dette, qui veut se libérer, mais dont la fortune tout entière est hypothéquée. L'argent qu'il présente ne lui appar-

Digitized by Google

tient pas et ses paiements sont entachés de nullité. Le pécheur qui implore le pardon de Dieu, qui veut réparer le tort causé à Dieu par son péché, n'a rien pour acquitter sa dette puisque, avant même d'offenser son Créateur, il lui devait déjà tous ses actes. Insolvable, il est condamné, malgré son repentir, à rester dans son péché. Et Dieu — à moins de faire appel à un coup d'Etat métaphysique — est condamné à l'y laisser. Tous deux sont bloqués.

On demeure confondu en face de cette logique féroce qui prétend ligoter à la fois le pécheur et Dieu dans ses formules d'acier. Mais, insensible à notre émotion, Anselme semble nous dire: « Les conclusions de mes syllogismes vous ennuient beaucoup. Je n'y puis rien. Les déductions du raisonnement sont sans appel. » Eh bien, non, elles ne sont pas sans appel. Au-dessus du raisonnement, il y a la raison; la raison qui sait que le raisonnement est souvent vicié par d'insidieux sophismes, qui a le droit de le contrôler et, au besoin, d'en casser les arrêts. Précisément l'étrangeté des résultats obtenus par Anselme éveille les inquiétudes de la raison et provoque ses recherches. Ce Dieu qui oppose si peu de résistance à la tyrannie des syllogismes est-il vraiment l'Etre infini? N'en est-il pas plutôt une déformation, une caricature? Et cette caricature à qui doit-elle son origine sinon au sophisme?

Le sophisme n'est pas difficile à démêler. Pour nous prouver l'impuissance du pécheur à obtenir le pardon de Dieu, Anselme part de ce principe que l'homme, avant d'être coupable, doit déjà à Dieu tous ses actes. — Tous ses actes, y compris le repentir? — Y compris le repentir, ajoute Anselme qui, parmi les dettes de l'homme innocent, signale précisément la douleur de n'être pas encore au ciel, *et dolor quia nondum ibi es* (voir plus haut, p. 214). Or le repentir étant le remords du péché suppose, par définition, le péché déjà commis. Dire que l'homme, dans l'état d'innocence, doit déjà à Dieu son repentir, c'est donc émettre un non-sens, tout comme si l'on disait que l'homme, avant même d'avoir reçu

Digitized by Google

l'existence, doit déjà adorer Dieu ou le prier. Et c'est dissimuler ce non-sens sous une grossière équivoque que d'alléguer la douleur dont l'homme innocent doit être pénétré en se voyant encore loin du ciel. Car la douleur provoquée par la pensée du ciel absent diffère essentiellement du remords causé par le souvenir du péché commis. En somme l'impuissance du pécheur repentant à obtenir de Dieu son pardon repose sur ce fait que le pécheur est dans la situation d'un débiteur dont toute la fortune est hypothéquée, et ce fait repose sur le néant. Anselme a bâti sa maison sur le vide.

Après cela il importe peu de savoir ce que valent les matériaux utilisés dans la construction. Pourtant, pendant que nous y sommes, examinons-les de près en oubliant les observations auxquelles le repentir vient de donner lieu. Ce qui attire d'abord notre attention, c'est la nécessité où est le pécheur de restituer ce qu'il a pris. En péchant il a dérobé quelque chose qui appartient à Dieu, *aufert Deo quod suum est*. Il doit nécessairement rendre le bien dérobé, lequel bien s'appelle l'honneur de Dieu, *debet... honorem quem rapuit Deo solvere* (il doit même ajouter un supplément en compensation de l'injure causée). S'il ne fait pas lui-même la restitution requise, Dieu se paie en prenant au pécheur son bien, *Deus... aufert quod hominis est*.

Toutes ces déductions paraissent rigoureuses. Mais poursuivons. Qu'est-ce que Dieu prend à l'homme pour se payer ? Il lui prend son pouvoir d'être heureux, ce qui veut dire qu'il lui inflige des tourments. Quel rapport y a-t-il entre cette mesure et l'effet à obtenir ? Et comment les tourments infligés au pécheur opéreront-ils la restitution du bien ravi à Dieu ? Autant vaudrait demander à un rayon de lumière de remplacer un moellon dans un mur. Mais Anselme, qui a deviné notre embarras, nous rassure. «En réalité, nous dit-il, le pécheur ne peut rien enlever à l'honneur de Dieu; seulement il fait tout ce qui est en son pouvoir pour en dérober quelque parcelle. » Enregistrons cet aveu.

Digitized by Google

Si le pécheur ne peut rien enlever à l'honneur de Dieu, il s'ensuit que la formule *aufert Deo quod suum est* ne répond à aucune réalité. Et alors qu'avons-nous besoin de nous casser la tête à chercher par quelle subtile transmutation les tourments du pécheur restituent l'honneur de Dieu? Il n'y a rien à restituer, puisqu'il n'y a rien eu de dérobé. Inutile d'objecter que, si le pécheur n'a obtenu aucun résultat, ce n'est pas sa faute, et qu'il a fait ce qu'il a pu pour dérober le bien de Dieu. Qu'il soit coupable tant qu'on voudra, il n'a rien pris à Dieu. Coupable, il mérite une peine ; mais n'ayant rien pris, il n'a point de restitution à faire. Et la construction d'Anselme, qui suppose le pécheur aux prises avec la nécessité de restituer le bien de Dieu, est dépourvue de réalité. Tout à l'heure, elle nous apparaissait bâtie sur le vide ; nous savons maintenant qu'elle est une illusion d'optique, un pur mirage.

J'ai parlé de la peine dont le pécheur doit être passible. Par définition, le péché est la transgression librement commise de la loi divine. Toute loi appelant une sanction, le pécheur, qui a désobéi à son Créateur, sera puni jusqu'au jour où, par le repentir, il rentrera volontairement dans le droit chemin dont il s'était volontairement écarté. Voilà où l'on arrive quand, laissant de côté les données de la philosophie moderne, on accepte les principes de la théologie. Mais Anselme ne saurait se contenter de ce résultat si simple que pourtant il a entrevu (quand il parle de l'obéissance dont l'homme est redevable à Dieu). Il nous montre le genre humain tout entier restituant par ses tourments l'honneur divin dont aucune parcelle n'a été dérobée. Il nous montre le Créateur humilié de l'échec que le péché lui a infligé et cherchant dans les trésors infinis de sa toute-puissance un expédient pour réparer cette défaite. Il enferme artificiellement Dieu et l'homme dans un cercle dont ils ne sortiront que par la mort du Verbe incarné. Examinons cette solution.

Depuis l'avénement de la Trinité augustinienne, l'incarna-

Digitized by Google

tion d'une personne divine, à l'exclusion des deux autres, est une impossibilité, puisque les trois personnes ont la même essence numérique et que leur activité extérieure est nécessairement indivise. Mais il n'y a pas lieu de demander compte de cette impossibilité à Anselme qui n'en est pas responsable. Ne le chicanons pas non plus sur les arguments à l'aide desquels il démontre que l'incarnation était l'affaire du Fils plutôt que du Père ou du Saint-Esprit. Ce serait perdre son temps que de discuter de pareils enfantillages. D'ailleurs l'auteur, qui jusqu'ici présentait toujours ses déductions comme inéluctables, n'attribue au Fils le monopole de l'incarnation qu'au nom des convenances, *convenientius ;* il n'a évidemment qu'une confiance limitée dans la solidité de ses arguments.

Par contre, on ne peut se défendre d'une certaine déception en voyant avec quelle rapidité il passe sur l'innocence du Verbe incarné. Pourtant le morceau est d'importance. Si le Fils de Dieu avait été contaminé par la souillure du péché, il aurait été soumis à la loi de la mort et, par voie de conséquence, sa mort n'aurait pu satisfaire pour nos péchés, elle n'eût pas été rédemptrice. Pour être capable de nous racheter, il devait être libre de ne pas mourir ; et, pour pouvoir échapper à la mort, il devait être exempt de tout péché. L'innocence du Fils de Dieu fait homme occupe donc une place fondamentale dans le mystère de la rédemption. Et, sans doute, Anselme l'admet ; il déclare que l'Homme-Dieu ne peut pas être pécheur. Mais lui qui explique tant de choses, ne fournit ici aucune explication. C'est très bien de savoir que le Fils de Dieu fait homme sera sans péché. Mais cela ne suffit pas. Comme jadis la vierge de Nazareth nous demandons : *Quomodo fiet istud ?* Précisons. On comprend sans peine qu'un Dieu incarné ne commette aucun péché actuel. La question est de savoir comment il échappera à la souillure originelle. Question embarrassante, au moins pour Augustin et pour le pape Léon qui n'avaient découvert d'autre moyen de la résoudre qu'en faisant appel à

Digitized by Google

la conception virginale du Christ (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* VIII, 1922, 74).

Que pense Anselme de cette solution ? Il démontre à coups de syllogismes que le Verbe incarné doit naître d'une vierge. Mais pourquoi ? Parce que la naissance provenant de l'union des sexes n'est pas « propre », et que la naissance due à un homme seul manque d'inédit puisqu'elle a été réalisée en Eve. Augustin et le pape Léon faisaient valoir des considérations différentes ! Anselme, qui croit à la conception virginale du Verbe incarné, ne lui laisse aucun rôle à jouer dans l'œuvre de la rédemption. Il constate l'innocence absolue du Rédempteur, il ne l'explique pas.

Si, du moins, on pouvait supposer qu'il adopte, tacitement et sans nous en avertir, l'explication fournie par Augustin ! Mais cette hypothèse doit être écartée. Augustin attribuait la cause du péché originel à la corruption du « semen » générateur. Selon lui nous naissons pécheurs, parce que la goutte d'eau qui nous a apporté la vie était empoisonnée ; et le Christ a échappé à la corruption universelle, parce qu'il ne doit rien à cette source contaminée. En deux mots, c'est au moyen d'une théorie du péché originel dont il est l'inventeur qu'Augustin a relié la pureté du Christ à sa conception virginale. Or, cette théorie Anselme la jettera bientôt par terre (dans le *De conceptu virginali* écrit quelques années après le *Cur Deus homo*) et, dès maintenant, on s'aperçoit qu'il ne la reçoit pas. Il ne peut donc lui demander le secret de la naissance immaculée de l'Homme-Dieu (dans II, 12 et 13, il présente une explication qui n'est qu'un pur galimatias). Cette naissance immaculée est pour lui un coup de force de Dieu renversant tous les obstacles pour sauver l'honneur du Verbe incarné. Et la justice divine ne proteste pas. Elle qui naguère était si ombrageuse, elle qui opposait un *non possumus* si rogue aux tentatives imaginées par la miséricorde pour sauver le pécheur, aujourd'hui elle ne proteste pas, elle laisse faire ! Nous sommes dans le domaine de la fantaisie.

Digitized by Google

L'Homme-Dieu est au milieu de nous et il s'apprête à nous racheter. Pour acomplir sa mission rédemptrice, il doit offrir à Dieu un bien dont il a la libre disposition, un bien dont Dieu n'est pas déjà par avance le créancier. Justement l'Homme-Dieu, par suite de sa naissance immaculée, n'est pas tributaire de la mort. Il peut ne pas mourir. Donc s'il consent à se laisser tuer, sa vie sera un bien dont il pourra disposer comme il voudra, un bien dont il pourra faire cadeau à Dieu. Ajoutons qu'il devra faire ce cadeau, puisque Dieu se doit à lui-même de sauver une partie du genre humain, puisqu'il ne peut sauver aucun pécheur sans avoir obtenu une satisfaction préalable, puisque l'Homme-Dieu exempt de péché est seul capable d'offrir cette satisfaction, puisque pour l'Homme-Dieu lui-même la mort est le seul moyen de satisfaire. Et voilà la mort du Christ élevée à la hauteur d'une nécessité, donc démontrée comme un théorème de géométrie (II, 11 : « et mori possit ex libera voluntate *quia necessarium erit*. C'est l'interlocuteur qui parle mais il ne fait que résumer les explications d'Anselme. La formule *ex libera voluntate* est detinée à expliqur que l'Homme-Dieu, bien que sa mort soit nécessaire, fait en mourant un acte libre, donc méritoire). Malheureusement la théologie augustinienne dont Anselme s'inspire ici, ne se borne pas à dire que la mort est inconciliable avec l'état d'innocence, elle ajoute que les souffrances, elles non plus, ne pourraient exister sans le péché. Et Anselme ne pense pas autrement. Lui aussi il enseigne que Dieu n'aurait pu, sans le péché, infliger la souffrance au genre humain (I. 9 : « Deo autem nequaquam æstimabis convenire ut... [rationalem creaturam] cogat sine culpa esse miseram »). D'où il suit que l'Homme-Dieu n'était pas plus soumis à la loi de la souffrance qu'à la loi de la mort. Il aurait pu ne pas souffrir tout comme il aurait pu ne pas mourir. Les souffrances qu'il a librement acceptées étaient des biens dont il a eu l'entière propriété, des biens dont il a pu faire cadeau à Dieu, des biens avec lesquels il a pu satisfaire pour le genre humain. A l'aide des concep-

Digitized by Google

tions augustiniennes aujourd'hui périmées, Anselme se faisait fort d'élever la mort du Rédempteur à la hauteur d'une nécessité. En y regardant de près on s'aperçoit que l'Homme-Dieu pouvait, même sous le régime augustinien, accomplir sa mission rédemptrice sans mourir, et que la démonstration d'Anselme ne démontre rien.

Elle ne démontre rien, même quand on admet avec Augustin que les souffrances et la mort ne sont pas compatibles avec la vraie nature de l'homme. A plus forte raison est-elle dépourvue de toute espèce de valeur pour ceux qui rejettent la théorie augustinienne relative à la constitution de la nature humaine. Or cette théorie a été condamnée, au xvi[e] siècle, par l'église romaine. Aujourd'hui le catholique est tenu de croire que l'homme innocent n'était pas immortel par droit de nature. Dès lors l'Homme-Dieu — considéré dans sa nature humaine — ne l'était pas davantage. Le Verbe était libre de ne pas s'incarner ; mais, une fois incarné, son corps n'avait pas plus de droit à l'immortalité que le nôtre. C'est l'effondrement de l'échafaudage de syllogismes par lesquels Anselme prétendait nous prouver que l'Homme-Dieu pourrait faire cadeau de sa vie au Créateur.

Oublions les impossibilités, les contradictions auxquelles nous nous sommes heurtés jusqu'ici. Nous voici en présence du Verbe incarné. Exempt de toute souillure cet Homme-Dieu peut, s'il le veut, ne pas mourir. Néanmoins, il se laisse tuer et fait au Créateur le cadeau de sa vie. Il acquiert ainsi sur Dieu une créance qu'il passe aux fils d'Adam ses frères. Munis de cette créance les hommes ont enfin entre les mains la satisfaction qui fait contrepoids à leurs péchés. La rédemption est accomplie. Ce Dieu qui, par égard pour la conduite admirable de son Verbe incarné, remet à la grande famille humaine la dette du péché, prend modèle sur nos législateurs. Eux aussi ils font bénéficier les coupables des services rendus à la patrie et, pour honorer les héros, ils ouvrent les portes des prisons. Anselme nous sert de l'anthropomorphisme, procédé qui, s'il

Digitized by Google

est sans valeur pour notre mentalité, ne mérite en tout cas aucun blâme sous la plume d'un théologien, puisque la théologie et la théodicée naturelle elle-même ont été construites à l'aide des sentiments humains projetés sur l'azur du ciel. Seulement Anselme nous met en face d'un anthropomorphisme dépourvu de logique et de cohésion. Puisque son Dieu ne craint pas d'imiter la justice humaine, pourquoi a-t-il tant tardé à se modeler sur elle ? Ici-bas on n'attend pas toujours la venue des héros pour faire grâce aux coupables. Souvent, ou même dans la plupart des cas, l'indulgence à leur égard prend simplement conseil des circonstances atténuantes. Où trouver un coupable plus digne de pitié que le genre humain qui a hérité d'une faute commise par son père ? Pourquoi Dieu, à l'exemple des législateurs humains, n'a-t-il pas tenu compte des circonstances atténuantes ? Et pourquoi ne s'est-il pas, dès le début, relâché des exigences de sa justice, puisque aussi bien il devait finir par là ?

Mais ici Anselme nous arrête et élève une protestation véhémente contre l'idée que nous nous faisons de sa rédemption. Selon lui la justice divine, qui ne pouvait abandonner aucune de ses exigences, n'en a abandonné aucune. Elle n'a fait taire ses réclamations qu'après avoir reçu son dû. Avant d'obtenir la remise de nos péchés, nous avons préalablement payé notre dette, et nous l'avons payée avec la créance laissée par l'Homme-Dieu. Notre rédemption a donc été obtenue par voie de satisfaction et non par voie d'indulgence.

Cette protestation serait plausible s'il en était de l'honneur de Dieu ravi par le péché comme d'un mur dont les pierres ont été dispersées par une bande de brigands, comme d'un trésor dont le montant a été dissipé par une troupe de voleurs. L'Homme-Dieu aurait rassemblé les pierres, les pièces d'argent dispersées, les aurait mises à la disposition des coupables, et ceux-ci n'auraient eu qu'à allonger la main pour replacer les pierres dans le mur, pour rapporter les pièces d'argent au tré-

Digitized by Google

sor. En réalité, l'honneur de Dieu — Anselme l'avoue — est inaltérable parce qu'il est inaccessible. L'homme vertueux ne peut l'augmenter, le pécheur ne peut le diminuer. Toute formule qui contredit ces principes n'est que verbiage. Pourtant l'anthropomorphisme ayant droit de cité dans la métaphysique chrétienne, un théologien est autorisé à transporter dans la divinité les usages de la justice humaine à l'égard de la vertu et du vice. Il peut dire que Dieu récompense le bien, punit le mal ,et fait bénéficier les pécheurs des mérites acquis par les saints, dans ce cas présent par l'Homme-Dieu. Mais, une fois entré dans cette voie, on doit aller jusqu'au bout. Et, si l'Etre suprême adopte les procédés de la justice humaine, il doit aussi en accepter les règles. Or, les hommes ne conçoivent le mérite et la culpabilité que comme des faits personnels et inaliénables. Et, quand les législateurs humains, pour honorer des héros, accordent aux coupables des remises de peines, ils entendent faire acte d'indulgence et non opérer un transfert juridique de prérogatives ; ils font grâce aux criminels, ils ne disent pas que ces criminels, en vertu d'une transfusion dans leurs âmes des mérites des héros, ont payé leur dette à la société. Le Dieu anthropomorphique des théologiens n'a pas le droit d'avoir d'autres conceptions. Voilà ce qu'Anselme a oublié. Avec une assurance que rien ne saurait troubler, il découpe les mérites de l'Homme-Dieu, il nous en remet une tranche à chacun de nous, il nous affirme que, munis de ce précieux trésor, nous avons de quoi satisfaire la justice de Dieu. Et, quand nous cherchons ce que valent ces manipulations savantes effectuées sur des entités métaphysiques, nous constatons que leur garantie réside dans l'usage de l'amnistie qui, sous des formes diverses, a été de tout temps en vigueur dans les sociétés humaines. Anselme, qui prétend n'avoir fait entrer dans son édifice de la rédemption que le dur airain du syllogisme, a en réalité utilisé pour sa construction le fait humain de l'amnistie. Mais, en l'utilisant, il l'a déformé, travesti par l'enduit métaphysique dont il l'a recouvert.

Digitized by Google

Anselme mentionne la théorie des droits du diable et il la juge sans indulgence (I, 7 ; II, 20 fin ; dans I, 7, c'est l'interlocuteur qui parle, mais on s'aperçoit qu'il est le porte-voix d'Anselme). On vient de voir que sa conception de la rédemption n'est pas mieux fondée que la conception traditionnelle. Toutes deux sont également vaines. Mais pas de la même manière. Appliqués au dogme de la rédemption, les droits du diable font l'effet d'un ruisseau d'encre qui aurait coulé du haut en bas d'un tableau. On ne peut pas ne pas les voir. Ils choquent. A moins d'être aveuglé par le respect de la tradition comme l'ont été les docteurs du haut moyen-âge, on les écarte immédiatement non sans éprouver un sentiment de répulsion. Les sophismes anselmiens, au contraire, au lieu de déplaire à l'imagination, l'enchantent plutôt. Je les ai comparés au mirage. Ils ont, en effet, l'inconsistance du mirage ; mais ils en ont ausi l'éclat séducteur. Et c'est ce qui explique le succès qu'ils ont obtenu. Succès partiel, car on verra qu'ils ont subi un sérieux filtrage ; mais succès durable. Disons maintenant qu'il se fit attendre pendant plus de vingt ans. Rupert, *De victoria Verbi Dei*, XII, 14; Hildebert, *sermo* VI, IX, XI, XXVI, LVIII, LXI, LXXII, CXI ; Honorius d'Autun, *De Philosophia mundi*, I, 13, parlent encore de la rédemption comme Augustin et Grégoire en ont parlé ; Yves de Chartres, *ser.* VI, 1 (*ser.* CCXLVII de l'appendice des sermons d'Augustin) s'inspire de Fauste (l'interprétation donnée par l'*Histoire littéraire*, dans Migne CLXI p. XLII est inexacte). Il faut arriver à Abélard pour rencontrer un théologien qui a lu et utilisé Anselme.

III

Abélard a lu Anselme. Il lui a fait des emprunts littéraires sans le dire (dans *Expositio in epist. ad Ro. Migne* CLXXVIII, 834, il apporte la comparaison de l'esclave qui entraîne son compagnon à la révolte ; la comparaison avait été faite par Anselme *Cur Deus Homo*, I. 7, Migne CLVIII, 367). Il lui a

Digitized by Google

aussi emprunté quelques-unes de ses doctrines comme on va le voir.

L'œuvre d'Abélard, dans le domaine de la rédemption, comprend deux choses : une polémique et l'exposé d'une doctrine. La polémique est dirigée tout d'abord contre la croyance traditionnelle aux droits du diable. Abélard ne la ménage pas. Voici ce qu'on lit dans *Expositio in ep. ad Romanos*, II, Migne CLXXVIII, 333 : « On dit que (le Christ) nous a rachetés de la puissance du diable lequel, par suite du péché du premier homme... avait un certain droit à nous posséder... Mais d'où viendrait au diable son droit de possession sur les hommes ? Supposons qu'un esclave abandonne son maître et se met au service d'un autre, est-ce que... le maître n'aura pas le droit de le chercher et de le ramener? Et, si un esclave excite un de ses compagnons à la révolte... est-ce que le maître ne jugera pas le séducteur plus coupable que le séduit ? Serait-il juste que le premier eût un droit sur le second ?... Le diable n'a donc, en séduisant l'homme, acquis aucun droit sur lui, sauf qu'il est devenu, avec la permission de Dieu, le geôlier et le tortionnaire de l'homme. L'homme n'avait péché que contre le Seigneur à qui il avait désobéi. Le Seigneur aurait pu, s'il l'avait voulu, lui remettre son péché ainsi qu'il l'a fait pour la Vierge Marie, ainsi que le Christ l'a fait avant sa passion pour plusieurs, pour Marie-Magdeleine, pour le paralytique... Il aurait pu dire au bourreau de l'homme : « Je ne veux pas que tu le punisses davantage ». Le bourreau aurait-il eu le droit de torturer, lui qui n'avait d'autre droit à punir que celui qu'il tenait de la permission du Seigneur ? *quid juste torquere* (et non *torqueri* comme on lit dans Migne. L'édition de Cousin donne *torquere*) *posset tortor qui... nil juris in torquendo acceperat nisi ex ipsa Domini permissione.* Le Seigneur mettant fin à sa permission, le bourreau n'avait plus aucun droit, *nullum tortori jus superesset...* »

Jusqu'ici Abélard n'a dirigé ses coups que contre Augustin

Digitized by Google

et les docteurs du haut moyen âge. Mais voici qu'il s'en prend à un autre ennemi. Il explique que l'Homme-Dieu, considéré dans sa nature humaine, doit uniquement à la grâce divine l'avantage d'avoir été conçu, d'être né et d'avoir vécu sans péché. Il ajoute : « La même grâce n'aurait-elle pas pu, en remettant aux autres hommes leurs péchés, les délivrer aussi de leurs peines ? » Cette pierre, même si elle ne vise pas Anselme, semble bien l'atteindre. Ce qui suit le touche plus sûrement : « Comment l'apôtre peut-il dire que nous sommes justifiés et réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils ? Cette mort devait, au contraire, l'irriter contre le genre humain. En effet, en crucifiant le Fils de Dieu, les hommes se sont rendus bien plus coupables que par la désobéissance du paradis terrestre... Si le péché d'Adam ne pouvait être expié que par la mort du Christ, qu'est-ce qu'il faudra pour expier le meurtre du Christ, pour expier tant de crimes commis contre lui et les siens?... Et puis, à qui le prix du sang a-t-il été donné pour notre rédemption, sinon à celui qui nous tenait en son pouvoir, c'est-à-dire à Dieu lui-même?... Or, n'est-ce pas une cruauté et une injustice de réclamer, en dédommagement, le sang d'un innocent, de prendre plaisir au meurtre d'un innocent ? Comment imaginer que le Seigneur se soit complu dans la mort de son Fils, au point de se réconcilier avec le monde entier à cause d'elle ?... »

La rédemption traditionnelle est par terre. La rédemption anselmienne partage le même sort. Il s'agit de mettre une autre rédemption à la place. Abélard nous présente une pièce de rechange qu'il tenait en réserve. Selon lui, le Christ nous a rachetés en nous témoignant son amour pour provoquer le nôtre. Nous sommes rachetés quand nous nous attachons à Dieu par un acte d'amour ; mais le Christ fait naître cet acte dans notre âme en nous donnant, par sa doctrine et par sa passion, des preuves de son amour pour nous. La rédemption se réalise en nous et par nous ; mais elle a son point de

Digitized by Google

départ dans le Christ : c'est le Christ qui, par ses enseignements et sa mort, est l'auteur de notre rédemption. Ecoutons Abélard (*Ib.*, p. 836) : « Voici ce qui nous semble. Nous sommes justifiés dans le sang du Christ et réconciliés avec Dieu parce que, en prenant notre nature et en nous instruisant tant par ses paroles que par ses exemples jusqu'à la mort, *nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem*, il nous a liés plus étroitement à lui par l'amour, *nos sibi amplius per amorem astrinxit...* Notre rédemption, c'est donc l'amour suprême que le Christ nous a témoigné par sa passion, *redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio...* » La *Theologia christiana*, IV, p. 1278, nous parle, elle aussi, des enseignements que le Christ nous a donnés par sa vie, sa mort, sa résurrection et son ascension, *qui in ipsa carne quam assumpsit... perfecte nos instruxit et docuit*. Elle ajoute : « En mourant, le Christ nous a enseigné combien il nous aimait, *moriendo quidem docuit quantum nos dilexerit...* par là, il nous a appris à combattre pour lui jusqu'à la mort ».

Est-ce à dire qu'Abélard, quand il parle de la mort du Christ, ne se soit jamais départi du langage que l'on vient d'entendre ? Non, certes. Dans plusieurs endroits, il nous présente Jésus comme une victime immolée pour la rémission de nos péchés (*Expositio symboli*, p. 622 : « Sacerdos autem, imo et pontifex nobis factus est dum in cruce suspensus tanquam in ara pro nobis immolatus est » — *Expositio in Ep. ad Ro*, II, p. 866 : « Dominus [dicitur] peccata nostra portasse, id est poenas peccatorum nostrorum sustinuisse, etc. »). Mais gardons-nous de voir dans ces textes des rétractations ; ce sont de simples formules empruntées à l'usage courant (d'ailleurs elles sont parfois expliquées ; ainsi p. 864, on lit : « Justificatos in sanguine suo, *id est jam per dilectionem* quam in eo habemus ex hac summa gratia *quam nobis exhibuit pro nobis* scilicet adhuc peccatoribus *moriendo*). Abélard a mis la rédemption dans l'amour témoigné par le Christ pour provoquer le

Digitized by Google

nôtre. Selon lui la rédemption est une affaire d'exemple et rien de plus. D'ailleurs, dès le début, ses disciples et ses ennemis furent d'accord à lui attribuer ce sentiment.

Car Abélard a eu des disciples et aussi des ennemis. Les uns et les autres très ardents. De ses disciples, le plus célèbre fut Roland Bandinelli qui, plus tard, devint pape sous le nom d'Alexandre III. Dans ses *Sententiæ* (Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 158-162), Roland passe en revue les diverses manières par lesquelles, en dehors de l'Incarnation, Dieu aurait pu racheter les hommes. A toutes, il leur trouve des inconvénients et il s'exprime comme s'il croyait encore aux droits du diable. Il dit, en effet : « Dieu aurait pu racheter les hommes par une seule parole ; mais l'inconvénient est que le diable aurait pu se plaindre de l'injustice commise à son égard, *ne diabolus de injuria sibi illata conquereretur* ». Puis il continue : « Voici pourquoi Dieu a racheté les hommes de la manière dont il l'a fait. Il a voulu par là provoquer les hommes à pratiquer l'humilité et à l'aimer, *ut ad humilitatem et sui venerationem homines magis provocaret.* En effet, quel homme serait assez fou et dépravé pour ne pas s'humilier et obéir de toute son âme à un Dieu qui s'est incarné, a souffert et est mort pour lui? » Mais alors que deviennent les droits du diable dont on nous disait tout à l'heure que Dieu devait en tenir compte? L'auteur nous explique que le diable n'a jamais eu aucun droit, *praesertim quum nihil juris in eo haberet*, que le droit dont on fait parfois mention est une simple manière de parler, et que Dieu aurait pu, sans faire aucun tort au diable, racheter l'homme par une seule parole. Roland n'accepte que la rédemption par l'exemple ; il suit son maître Abélard.

Il a des compagnons. L'un d'eux est l'auteur de l'*Epitome theologiæ christianæ* qui a été composé par un disciple d'Abélard à l'aide des écrits du maître. On lit au chapitre XXIII de ce livre (Migne, CLXXVIII, 1730) : « Quelques-uns disent que nous avons été rachetés du pouvoir du diable qui, en

Digitized by Google

trompant l'homme, l'avait soumis à son empire... Ils disent que le Fils de Dieu a été envoyé afin de soustraire l'homme au diable, non par la force comme il le pouvait, mais par la justice et l'humilité. Autrement, il aurait été injuste à l'égard du diable qui avait un droit sur l'homme. Mais moi, je dis, au contraire, et je prouve irréfutablement que le diable n'a eu aucun droit sur l'homme, *ratione irrefragabili probo quod diabolus in hominem nullum jus habuerit*... Le Fils de Dieu est donc venu... pour arracher l'homme à l'esclavage du péché en répandant en lui son amour, *dilectionem suam ei infundens*... En effet, pour être arraché au péché, l'homme avait besoin d'entendre une prédication et de voir des actes, *oportebat ut verbis proedicatio et operum exhibitio fieret* (ici énumération des souffrances endurées par le Christ)... Le Christ a fait tout cela pour nous montrer son amour et pour exciter le nôtre, *ut ostenderet quantam dilectionem in homine haberet ut et hominem magis ad sui dilectionem accenderet.* » L'auteur conclut que l'on peut parler d'un prix donné par le Christ pour obtenir notre rédemption, à condition que l'on comprenne ce prix dans un sens métaphorique, *translative tamen pretium nuncupatur.*

A l'auteur de l'*Epitome*, il faut associer Ognibene, professeur à Bologne et l'auteur du manuscrit de Saint-Florian dont les textes publiés par Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, I, 431, 466, et par Gietl, loc. *cit.*, p. 158 sont, pour le fond, identiques à ceux de l'*Epitome*. Abélard avait des partisans dévoués. Parlons maintenant de ses ennemis.

Le premier en date est Guillaume de Saint-Thierry. Guillaume écrivit contre les erreurs d'Abélard une réfutation et une lettre. La réfutation laissée à elle seule aurait sans doute passé inaperçue (*Disputatio adversus Petrum Abailardum*, Migne CLXXX, 249-282, suivie d'une *Disputatio altera*); mais la lettre eut des conséquences très graves. On n'en sera pas surpris, quand on saura qu'elle était adressée à saint Bernard en

Digitized by Google

même temps qu'à l'évêque de Chartres, pour leur dénoncer le professeur de la montagne Sainte-Geneviève : « C'est avec une extrême confusion que je me vois forcé, par votre silence et celui de tous les autres, de vous parlr d'une affaire importante qui intéresse tous les fidèles en commun... Pierre Abélard recommence à enseigner et à écrire des nouveautés. Ses livres passent les mers ; ils vont au-delà des Alpes... Partout, ils sont vantés avec enthousiasme et défendus impunément, jusque-là qu'ils sont estimés, dit-on, à la cour de Rome. Je vous le dis donc, à vous et à toute l'Eglise, le silence où vous demeurez peut devenir funeste... Je vous le répète, prévenez le mal, tandis qu'il ne fait qu'éclore ; car si vous le laissez croître, vous ne serez plus en état de le réprimer... » (traduction empruntée à l'*Histoire Littéraire de France*, XII, 312, Paris 1763).

Les vœux de Guillaume furent exaucés. Invité à faire la police des dogmes, Bernard ne se le fit pas dire deux fois. Il intervint, et son intervention théâtrale changea la face de la controverse. Ce n'est pas ici le lieu de raconter les événements qui amenèrent le Concile de Sens (1140) et la condamnation d'Abélard par le pape Innocent II (voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, V, 747-790 ; le traducteur n'a pas mis la chronologie de la p. 754 d'accord avec celle de la p. 785. La date indiquée à la p. 747 est peut-être l'effet d'une faute d'impression ; mais l'on s'étonne de retrouver la même faute à la table des matières, p. 1776). Etudions le réquisitoire de Bernard, intitulé *Tractatus de erroribus Abailardi*, ou plutôt le chapitre de ce livre qui a trait à la rédemption.

Bernard reproche deux choses à Abélard : premièrement d'avoir abandonné la doctrine traditionnelle de la rédemption ; secondement d'avoir mis à sa place une rédemption qui ruine les bases de la vie chrétienne. Ce second crime est naturellement la conséquence du premier et il ne doit retenir que brièvement notre attention. Accordons-lui de suite la rapide

Digitized by Google

mention qui lui suffit. Selon Abélard, la passion n'a été qu'un témoignage d'amour (22), *sola charitatis ostensio.* Or le remède a évidemment été proportionné au mal qu'il était destiné à réparer. Si donc le Christ n'a été qu'un docteur, si son rôle a consisté uniquement à nous enseigner la vertu, il s'ensuit que notre premier père Adam s'est borné à nous enseigner le mal (23), *si omne quod profuit Christus, in sola fuit ostensione virtutum, restat ut dicatur quod Adam quoque ex sola peccati ostensione nocuerit.* Et voilà le dogme du péché originel renversé ! Ce n'est pas tout. Pour pouvoir mettre à profit les exemples donnés par le Christ, il faut, cela va sans dire, avoir l'usage de la raison, il faut être capable de faire un acte d'amour. Et voilà les petits enfants exclus du bénéfice de la rédemption ! D'ailleurs qu'ont-ils besoin de rédemption, puisqu'ils ne peuvent encore imiter le mauvais exemple donné par Adam et que le péché originel n'existe pas ?

Abélard n'aurait pas été conduit à cet abîme, s'il avait conservé le dépôt de la tradition. Mais, ce dépôt, il l'a abandonné. La preuve ? Elle se trouve dans la proposition suivante qu'il a enseignée et qui est la quatrième des *Capitula* (chefs d'accusations énumérés en tête du livre de Bernard) : *Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a jugo diaboli liberaret.*

Abélard enseigne que la mission du Christ ne consistait pas à nous délivrer du joug du diable ! Il avoue, d'ailleurs, que tous les docteurs sont de l'avis opposé, mais il n'a cure de leur unanimité (11) : *ecclesiasticorum doctorum unam omnium de hac re dicit esse sententiam, et ipsam ponit ac spernit et gloriatur se habere meliorem.* Et Bernard, après avoir rapporté les textes de son adversaire, s'écrie dans une envolée superbe : « Sont-ce des raisons qu'il faut opposer à qui tient de pareils propos? Ne vaudrait-il pas mieux lui riposter par des coups de bâton, *annon justius... fustibus tunderetur?* Ne mérite-t-il pas que tous lèvent la main contre lui, puisqu'il lève la main contre tous? Tous, dit-il, pensent ainsi ;

Digitized by Google

mais moi, je ne pense pas ainsi ! *Omnes, inquit, sic ; sed non ego sic.* Qui es-tu donc, toi ?... (13) Tu ne veux pas que le diable ait ou ait eu un pouvoir sur l'homme. Moi non plus. Mais, parce que ni toi ni moi nous ne voulons, cela ne l'empêche pas d'avoir ce pouvoir, *non tamen idcirco non habet.* Si tu ne l'avoues pas, si tu ne le sais pas, tous ceux-là le savent et le diront, *qui ont été rachetés par le Seigneur, qu'il a rachetés de la main de l'ennemi* (Ps. CVI, 2, 6 ; ici divers textes scripturaires desquels il résulte que l'ennemi en question est le diable et que le diable fait ce qu'il veut des hommes). C'est Paul qui nous dit que le diable mène les hommes à sa guise et tu nies son pouvoir, *audis ad ejus voluntatem et negas potestatem !...* Qu'il sache donc que le diable a eu non seulement un pouvoir sur les hommes, mais un pouvoir juste, *non solum potestatem sed et justam habuisse in homines ;* qu'il comprenne, par conséquent, que le Fils de Dieu s'est incarné pour délivrer les hommes, *propter liberandos homines.* Seulement, de ce que le pouvoir du diable a été juste, il ne s'ensuit pas que sa volonté l'a été... (15). C'est donc en toute justice que l'homme fut soumis au diable, *juste igitur homo addictus.* Mais la miséricorde l'en a fait délivrer. Toutefois, dans cette œuvre de libération, la justice est intervenue à côté de la miséricorde, *sic tamen misericorditer ut non defuerit justitia quœdam.* D'ailleurs la miséricorde demandait que le remède fût adapté aux besoins du captif et que le libérateur procédât contre l'envahisseur plutôt par voie de justice que par voie de puissance, *justitia magis contra invasorem quam potentia uteretur...* Le prince de ce monde est venu ; il n'a rien trouvé dans le Sauveur ; il a néanmoins porté ses mains sur l'Innocent ; aussi il a perdu justement ceux qu'il tenait en son pouvoir, *justissime quos tenebat amisit.* »

Ce morceau d'éloquence est, pour le fond des idées, étroitement apparenté aux dissertations que nous avons rencontrées chez Augustin, chez Léon et chez Grégoire. Apparentée encore, si l'on y tient, est cette phrase qu'on lit un peu plus

Digitized by Google

loin (19) : « Il s'évertue ensuite à nous démontrer que le diable n'avait aucun droit à réclamer sur l'homme, si ce n'est par la permission de Dieu, *nullum sibi jus in hominem vindicare... nisi permissione Dei* »; à quoi Bernard ajoute: « comme s'il y avait quelqu'un à contester cela ». Cette « permission » de Dieu, qui est présentée comme le fondement du droit du diable, peut en effet, à la rigueur, s'autoriser du texte du *De Trinitate* (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, VIII [1922] 52) où Augustin nous explique que Dieu abandonne l'homme souillé par le péché, et laisse la place libre au diable qui reçoit ainsi en fait la permission de faire ce qu'il voudra. Mais, parmi les choses qu'Abélard s'évertue à prouver et que personne ne conteste, se trouve la suivante : « (il s'évertue à prouver...) que Dieu aurait pu, sans commettre d'injustice à l'égard du diable, et sans léser le droit, *sine injuria diaboli, jure*, aller par un mouvement de miséricorde à la recherche du transfuge et l'arracher par une simple parole, *solo verbo eripere...* » Ici, l'accord cesse avec la doctrine traditionnelle qui établit précisément une ligne de démarcation entre le domaine de la puissance et celui de la justice, qui enseigne que Dieu devait respecter les droits du diable et attendre que ce personnage se fût mis dans son tort pour user de violence à son égard. Les mots *sine injuria diaboli, jure*, portent l'empreinte d'Anselme. Bernard n'a pas lu Anselme ; mais il a dans son entourage des moines qui connaissent les doctrines anselmiennes, qui lui en ont communiqué quelques lambeaux; qui ont réussi à les lui faire accepter, aux dépens de la cohésion des idées (le texte de 19 que j'ai, non sans peine, adapté à la doctrine augustinienne, est plus probablement de provenance anselmienne ; cette observation s'applique à la phrase suivante de 14 : « hoc ergo diaboli quoddam in hominem jus, etsi non jure acquisitum, sed nequiter usurpatum, juste tamen permissum »). En sorte que lui qui défend avec tant d'ardeur la tradition, il ne la représente qu'imparfaitement. Mais c'est tout de même la tradition qui parle par sa bouche ;

Digitized by Google

et, comme le cygne de la fable, c'est au moment où elle est blessée à mort, qu'elle fait entendre son plus beau chant.

Car elle est blessée à mort. Désormais ses jours sont comptés. Dans un siècle on n'osera plus parler des droits du diable. D'ici-là ceux qui prendront la défense de ces droits, ne le feront qu'en termes embarrassés et souvent incohérents. La doctrine traditionnelle de la rédemption ne se relèvera pas des coups que lui ont portés Anselme et Abélard. On pourrait dire des coups que lui a portés Abélard ; mais en notant que l'arme meurtrière a été fabriquée par Anselme.

HIPPOLYTE GALLERAND.

Digitized by Google

REVUE DES LIVRES

Analyses et Comptes Rendus

Baron DESCAMPS. — *Le Génie des Religions : Les Origines, avec un essai de protologie scientifique sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation*, 8° XVII, 712. p. Paris, Félix Alcan; Bruxelles, Albert Dewit ; London, Burns Oats et Washburne Ltd. 1923.

Le livre de M. le baron Descamps est l'essai d'une vaste synthèse dogmatique et critique de ce que l'on appelle aujourd'hui « la science des religions ». Le fait religieux se définit pour lui : un phénomène où l'activité humaine entre en rapport avec un Etre considéré comme divin » (p. 98) et c'est à la lumière de cette définition « expérimentale » que l'auteur passe en revue les principaux faits et les principales théories de cette science. Le « sensisme », l' « immanentisme », le criticisme, le fidéisme, le sociologisme, le traditionnalisme, le naturisme, l'animisme, le manisme, le mythisme, le magicisme, le totémisme et le tabouisme sont tour à tour exposés et critiqués dans le « titre second » de l'ouvrage (p. 126-330), partie qui nous paraît présenter le plus d'intérêt pour le lecteur, étant un rapide et clair aperçu de ces différentes doctrines. On trouvera également dans les titres V et VII (*Le phénomène religieux à la lumière de l'archéologie préhistorique*, et *le phénomène religieux à la lumière de l'ethnologie*) un exposé clair

Digitized by Google

et, en général, exact des principaux résultats de l'ethnologie et de la préhistoire.

Quant aux idées et au point de vue propres de M. le Baron Descamps, quelques citations permettent d'en juger mieux qu'une exposition quelconque. Nous avons déjà vu la définition expérimentale du phénomène religieux, tout à fait irréprochable, en effet, surtout si l'on définit le divin comme l'objet d'une attitude religieuse. Tout aussi irréprochable nous semble la définition de la magie : « la magie, dans sa notion expérimentale, simple et générale, est l'établissement d'un rapport de cause à effet sur la base d'un rite improportionné comme facteur naturel au résultat, mais prétendument doué en propre et à titre catégorique d'une efficience prestigieuse » (p. 283), surtout si, comme il convient, on substitue au terme « prestigieuse » le terme plus exact de « magique ». La magie est, selon M. le Baron Descamps, profondément différente de la religion ; il a, croyons-nous, parfaitement raison de s'opposer à leur identification : « il faut constater d'ailleurs que l'attitude religieuse elle-même n'a rien de commun avec l'attitude magique. La prière religieuse est et demeure de sa nature une invocation soumise adressée à un Etre puissant et bon, chez lequel l'assistance n'est pas à coup sûr en contradiction avec la puissance et dont la liberté ne peut être limitée que par elle-même. Le procédé magique est, au contraire, de sa nature un procédé de contrainte dont l'impuissance n'a d'égale que la suffisance » (p. 301) et cependant, on peut se demander si l'auteur tient bien compte de la valeur contraignante des rites, et s'il ne court pas le risque de devoir exclure de la religion, pour la transférer à la magie, la plus grande partie du rituel de la plupart des religions positives.

Les conceptions philologiques de l'auteur, ainsi que ses théories anthropologiques (problème des races) nous semblent un peu fantaisistes et sa classification simplifiée à outrance : « Les grandes races-souches sont : la race sémitique, la race négritique, la race mongolique, la race hamitique et la race aryenne » (385). A laquelle appartiennent, selon la classification de l'auteur « les peuples linguistiquement apparentés par les idiomes suivants : l'hellénique, l'italique, le germanique, l'indo-iranien, le slave-lithuanien, le *tchéco-arménien-albanais*... » (*sic*)? Nous ignorions jusqu'à ce jour que la

Digitized by Google

langue tchèque était apparentée à l'arménien et n'appartenait point, comme on l'avait cru, à la grande famille slave. C'est possible, d'ailleurs, car M. le Baron Descamps connaît une « langue slave » (*la langue slave*) et dans cette langue des termes comme *dosbonaly* dans le sens de *perfectus* (p. 625).

Passons maintenant au titre huitième et dernier du livre : *Le phénomène religieux à la lumière de la raison* (p. 573-712) où M. le Baron Descamps présente les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, d'abord celle par la perfection et l'ordre du monde, qui lui semble la plus forte : « Le monde offre à nos regards le plus riche spectacle de choses admirablement harmonisées soit dans l'ordre distributif, dans la variété des êtres, soit dans l'ordre connectif, dans les affinités et solidarités qui existent entre eux. L'ordre est partout visible dans l'immense univers. Il brille dans la composition des êtres... Le fait si éclatant de l'ordre général du monde rapproché du clair principe d'efficience engendre lumineusement en nous la conviction d'une cause de l'existence souverainement intelligente, puissante et sage, ordonnatrice de l'univers » (p. 581), ensuite la preuve qui conclut de l'être contingent à l'être nécessaire, etc., etc., sans oublier celle du premier moteur : « Or, il est manifeste qu'en remontant de déterminant en déterminant, il faut s'arrêter à un premier facteur qui, lui, détermine le *fieri* sans être déterminé ; car si nous prétendions poursuivre indéfiniment la progression dans l'ordre réel où se rencontre l'être qui devient, nous poursuivrions l'irréalisable et, en perdant, par ordre de motion, le premier facteur, nous perdrions avec lui tous les autres qui en dérivent » (p. 597). L'objection de l'infinité du monde et des séries causales ne trouble pas l'auteur, car, dit-il avec beaucoup de bon sens : « En conception nette et en terminologie parfaite, on ne peut attribuer à une chose finie, quelque extension qu'on lui accorde, le caractère propre de l'infinité « (593).

Nous devons avouer que ces preuves, très belles et très intéressantes chez saint Anselme, saint Thomas ou saint Bonaventure, nous paraissent — de nos jours — suffisamment désuètes. A tel point qu'une critique en semble superflue.

A. KOYRÉ.

Digitized by Google

J. VAN DER LEEUW. — *Einleitung in die Phaenomenologie der Religion in Christentum und Fremdreligionen*, collection éditée par FRIEDRICH HEILER, petit 8°, p. 161, Ernst Reinhardt, München, 1925.

Sous le titre un peu ambigu d' « Introduction à la Phénomenologie de la Religion » (le terme de *phäenomenologie* fait, en effet, penser soit à Hegel, soit à Husserl, avec les doctrines desquels le travail M. van der Leeuw n'a rien de commun), M. van der Leeuw, professeur d'histoire des religions à l'Université de Groningue, donne une courte mais très substantielle « Introduction générale à la science des religions ». Ce n'est ni une esquisse d'histoire des religions, ni une esquisse de psychologie religieuse (du moins si l'on entend par « psychologie religieuse » une science cherchant à expliquer la genèse et la formation des sentiments religieux) mais un essai d'analyse *purement descriptive* des principaux « phénomènes » de la vie religieuse — d'où le nom de Phénomenologie que M. van der Leenw a adopté, se couvrant d'ailleurs par l'exemple et l'autorité de Chantepie de la Saussaye.

Dans une série de petits chapitres, M. van der Leeuw décrit et analyse, ou si l'on veut, ce qui à notre avis revient au même, donne des *définitions descriptives* des principaux concepts employés par les sciences des religions (p. e. : *Mana*, *Tao*, Animisme, le Sauveur, les démons et les anges, polythéisme et panthéisme, le concept de sainteté (sacré), Magie, Culte, Mystique, etc., groupés en trois rubriques prinicpales : Dieu, l'Homme, Dieu et l'Homme. A chacune de ses analyses (purement descriptives — car M. van der Leeuw se refuse à toute explication, aussi bien qu'à tout jugement de valeur) illustrée d'exemples bien choisis, l'auteur ajoute une bibliographie des principaux ouvrages concernant les questions traitées. On y est assez désagréablement surpris de voir M. van der Leeuw négliger presque systématiquement la littérature française. Même dans un ouvrage destiné au public allemand, même dans un livre destiné au grand public, cette exclusion semble assez surprenante. Quoi qu'il en soit, le livre de M. van der Leeuw remplit pleinement le but que son auteur s'était proposé : c'est, en effet, une bonne introduction générale, de bonne tenue scientifique, acessible à tout lecteur cultivé et intéressante même pour le spécialiste.

A. K.

Digitized by Google

H. DUBOIS. — *De Kant à Ritschl. Un siècle d'histoire de la pensée chrétienne.* Mémoires de l'Université de Neuchâtel, tome quatrième, 8°, p. 115. Neuchâtel, 1925.

Un petit livre utile et fort bien fait. M. Dubois, professeur de théologie à l'Université de Neuchâtel, y fait l'essai d'exposer en quelques pages, peu nombreuses mais bien nourries, l'histoire de la pensée religieuse des grands philosophes de l'Allemagne ainsi que celle de la pensée philosophique de ses grands théologiens, histoire généralement si peu connue en France. Il a, à notre avis, pleinement réussi. Son exposé, si bref qu'il soit, est clair et net, et est toujours accompagné de citations nombreuses et bien choisies.

M. Dubois a parfaitement raison, nous semble-t-il, d'attirer l'attention sur l'importance et la valeur de l'œuvre d'un Rothe, d'un Dorner, d'un Baur, sans parler de celle d'un Schleiermacher ou d'un Ritschl. Il a, en général, parfaitement raison aussi d'insister sur le caractère religieux et le sens religieux de la philosophie allemande, sur les liens intimes, profonds et indissolubles qui rattachent en Allemagne (est-ce en Allemagne seulement?) la spéculation philosophique à la pensée religieuse.

On aurait pu aller plus loin même que ne le fait M. Dubois et montrer dans les doctrines des philosophes et des théologiens du XIX^e^ siècle les traces non méconnaissables de la grande tradition mystico-religieuse de l'Allemagne. C'est de Schelling et de Baader (il est regrettable que M. Dubois ait négligé d'analyser la doctrine et le rôle de ce penseur curieux ; peut-être a-t-il voulu se borner aux seuls penseurs protestants) que procèdent Rothe et Dorner, et c'est aussi sous l'influence directe de la pensée des hétérodoxes du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, de Schwenkeld, de Weigel, et surtout de Jacob Boehme qu'ils se sont formés.

Mais nous n'allons point chicaner M. Dubois sur ce qu'il n'a pas fait — il faut lui être reconnaissant de ce qu'il a fait. Tel qu'il est, son livre comble une lacune et peut rendre de grands services. Il pourrait en rendre de plus grands encore si l'auteur avait bien voulu diviser son texte en chapitres et y joindre une table des matières ainsi qu'un index.

Signalons en passant une petite erreur bibliographique : M. Dubois dit (p. 28) qu'il ne connaît en français aucune exposition de

Digitized by Google

la doctrine de Schleiermacher. Or, il existe une thèse de M. Cramaussel, *La philosophie religieuse de Schleiermacher*, Paris, 1908.

A. K.

JEAN BARUZZI. — *Aphorismes de saint Jean de la Croix*, Paris (de Boccard), 1924, in-8°, xxiv-78 p. et 3 pl. Prix : 10 fr.

JEAN BARUZZI. — *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris (Alcan), 1924, vii-790 p. Prix : 40 fr.

Avez-vous lu saint Jean de la Croix? Voici un texte très court et très dense qui résume excellemment l'ensemble de son œuvre. M. Jean Baruzzi le publie d'après le manuscrit autographe conservé en l'église de Santa Maria la Mayor d'Anduyar. Il l'accompagne d'une traduction soignée et il le fait suivre de notes nombreuses qui en soulignent les idées directrices. Dans une introduction substantielle, il a commencé par étudier l'origine du manuscrit et celle du programme mystique qui s'y trouve esquissé. Le volume a été présenté à la Sorbonne comme thèse secondaire de doctorat ès-lettres.

La thèse principale était représentée par une étude très ample et très documentée, d'une originalité vigoureuse, consacrée à saint Jean de la Croix. M. Baruzzi fait d'abord le bilan des « textes » publiés sous son nom, puis il groupe tous les renseignements qu'on peut obtenir sur sa « vie », il consacre une étude aprticulière à son « expérience mystique » et surtout il s'applique à dégager les grandes lignes de sa « synthèse doctrinale ».

Lui-même nous donne à entendre, au terme de sa préface, que ce qui l'intéresse en cet effort intime d'une âme éprise de perfection, c'est sa « signification métaphysique ». On s'en serait aperçu au cours de tout l'ouvrage. M. Baruzzi pense et écrit en métaphysicien. On pourrait presque dire en théologien, tant il s'est assimilié le sujet dont il traite. A travers toutes ses pages, il montre une admiration très franche et tenace non seulement pour saint Jean de la Croix mais pour son œuvre doctrinale. Il n'en fournit pas moins aux historiens étrangers à toute théologie et à toute métaphysique des renseignements nombreux du plus grand intérêt, qui leur suggèreront des réflexions moins transcendantes et moins révérencieuses.

Remarquons d'abord que les écrits du moine castillan ont été

Digitized by Google

en grande partie détruits, soit par des adversaires de sa réforme, qui, un jour, firent main basse sur ses papiers pour ne plus les lui rendre, soit par des amis soucieux de ses intérêts, comme cette Carmélite, qui, « dépositaire de nombreuses lettres, que les religieuses regardaient comme des épîtres de saint Paul, et de cahiers spirituels très élevés », formant « un sac plein », brûla le tout, par ordre, « comme les procès étaient si grands alors, ... afin que cela ne tombât pas au pouvoir du visiteur ». Les grands traités qui nous restent de lui, la *Montée du Mont Carmel* et la *Nuit obscure* ont subi de vastes mutilations en même temps que des interpolations fâcheuses et ne représentent plus, selon la forte expression de M. Baruzzi, qu'un « paysage dévasté ». Ses principaux poèmes, le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme d'amour*, ont été mieux conservés, mais à chacun d'eux on a essayé de substituer une rédaction apocryphe qui en atténuait les hardiesses. Les éditions ont aggravé le mal en s'éloignant encore davantage du texte primitif. Déjà, au XVIII^e^ siècle, un Carme déchaussé le déclarait sans ambages : « les œuvres que le Carmel a publiées ne sont pas, à parler rigoureusement, les œuvres que le saint a composées », elles ne méritent qu'une « infime autorité ». Le cas, si choquant qu'il soit pour nous, n'a rien en soi de bien extraordinaire. On peut l'observer pour maints autres mystiques. C'est que tous, même et surtout les plus grands, versent plus ou moins, par leur nature même, dans l'hétérodoxie. A force de ne plus voir que Dieu, ils inclinent fatalement vers le panthéisme et l'Eglise ne peut les maintenir dans les cadres de la foi commune qu'en leur faisant violence.

La vie de saint Jean de la Croix donne lieu à des réflexions analogues. Sur beaucoup de points, les hagiographes ont « complètement ignoré ou déformé les faits ». Ils sont à peu près muets sur la famille de leur héros, sur son enfance, sur sa première formation, sur tout ce qui pourrait expliquer sa formation mystique. Ils évitent de mentionner les études faites par lui à l'Université de Salamanque, de 1564 à 1568, dans les années qui suivirent son entrée au Carmel. Ils parlent des oppositions recontrées par lui au milieu de son ordre, après l'adoption de la réforme de sainte Thérèse, mais seulement en termes vagues, pour faire voir la sainteté dont il fit preuve en ces circonstances pénibles. Nous aimerions bien mieux savoir ce que pensaient de lui les opposants, quels jugements por-

Digitized by Google

taient sur lui ces Carmes chaussés de l'ancienne observance qui le tinrent emprisonné pendant neuf mois, en 1578, à Tolède, dans un cachot étroit et obscur, à peine suffisant pour sa petite taille et qui chaque jour le faisaient comparaître devant eux pour lui donner à la ronde la discipline et l'accabler d'insultes. Que disaient surtout ses frères du Carmel réformé, qui, après la mort de sainte Thérèse, menèrent contre lui une campagne ardente et qui, finalement, en un chapitre de 1591, l'ayant dépouillé de toute dignité comme de toute charge, lui donnèrent l'ordre de se retirer en un lieu désert, où il devait bientôt mourir? Peut-être le témoignage de ces opposants nous amènerait-il à nous faire de lui une idée fort différente de celle qui a prévalu chez les hagiographes et de celle même que M. Baruzzi nous présente, en utilisant de son mieux les maigres documents dont il dispose. Une pièce du procès de béatification donne d'ailleurs à penser, comme l'expose son nouveau biographe, que, s'il eût vécu plus longtemps, il eût été victime des attaques qu'auraient dirigées contre lui les historiens officiels de son ordre. Au lieu de prendre rang parmi les saints, il eût risqué alors d'être inscrit sur la liste des auteurs dangereux.

M. Baruzzi ne s'intéresse à sa vie qu'en raison de « l'expérience mystique » qui s'y devine. Il est bien obligé de constater que saint Jean de la Croix n'en dit rien et s'exprime toujours avec l'impersonnalité d'un scolastique. Mais il prétend que ses œuvres, ses poèmes surtout, se présentent à nous comme des traductions symboliques d'états d'âmes très personnels où les traditions des écoles ne jouent à peu près aucun rôle. Est-ce bien sûr? M. Baruzzi a lui-même noté précédemment que saint Jean de la Croix offre beaucoup d'affinités, non seulement avec le pseudo-Denys, qu'il cite expressément, mais encore avec Tauler et Ruysbroeck, qui ont été les premiers maîtres des mystiques castillans, et aussi avec les « Illuminés » de son temps, qui groupaient dans sa propre région des cercles très vivants. Les ressemblances ne portent pas seulement sur des principes abstraits ou de vagues tendances mais sur des détails précis et caractéristiques. Elles ne peuvent s'expliquer par un simple hasard ou par une harmonie préétablie. Même en admettant que saint Jean de la Croix a réalisé tous les états dont il parle, on peut donc affirmer qu'il en a emprunté l'idée première à ses maîtres

Digitized by Google

spirituels et que son expérience mystique est une simple résultante de son éducation.

La synthèse doctrinale élaborée par lui se présente alors sous un tout autre aspect. Elle est d'origine livresque. Elle procède d'une tradition très vieille, qui remonte à travers l'école flamande et germanique jusqu'à la théologie du Pseudo-Denys et par celle-ci jusqu'à la mystique païenne de Proclus, de Jamblique, de Porphyre, de Plotin et de leurs lointains ancêtres. Elle n'innove guère que par la forme scolastique qu'elle donne à un fonds d'idées qui semblait rebelle à toute discipline. Dans cette dialectique d'un nouveau genre, M. Baruzzi distingue quatre phases essentielles, la « négation intiale » de toutes les apparences sensibles, la « critique des appréhensions distinctes » de l'intelligence, « l'expérience abissale » dans laquelle se perd la conscience de toute activité propre, « l'état théopathique » où ne se manifestent plus que les touches de la grâce divine. Ce sont pour lui les étapes d'un progrès merveilleux par lesquelles, lentement, mais sûrement, le moi « s'approfondit et se libère » de manière à acquérir 1° « une nouvelle perception du monde » ; 2° « une pensée neuve » ; 3° la « régénération psychique » ; 4° le « regard sur un univers retrouvé ». J'avoue n'avoir rien constaté de pareil, mais seulement une misère intellectuelle d'autant plus effroyable qu'elle est systématique. Plus se prolonge cette laborieuse « montée du Carmel» plus on s'enfonce vraiment dans une « nuit obscure ». Quand toutes les images se sont évanouies, quand toutes les idées ont été écartées, quand toute conscience de soi-même a cessé, il ne reste plus d'un esprit d'ailleurs vigoureux qu'une « chimaera bombinans in vacuo ». Gardons-nous de prendre cette chimère pour un idéal et de nous laisser attirer par ce vide.

Prosper ALFARIC.

ALBERT HOUTIN. — *Une grande mystique, Madame Bruyère, abbesse de Solesmes* (1845-1909), Paris (Alcan), 1925, in-8°, VII-316. Prix : 20 fr.

L'ouvrage de M. Baruzzi trouve un complément et aussi un correctif fort précieux dans celui que M. Houtin vient de publier sur Madame Bruyère, abbesse de Solesmes. L'héroïne du livre fut incontestablement une « grande mystique ». Elle aussi professait une

Digitized by Google

doctrine spirituelle fort relevée, non seulement au cours de ses entretiens spirituels mais en un traité de grande allure qui a été très lu. Ses moniales et un fort parti des moines voisins de son couvent la considéraient comme une sainte appelée à régénérer l'ordre bénédictin et même l'ensemble de la chrétienté. Ils comptaient sur sa canonisation prochaine et en préparaient de son vivant les matériaux. Quelques dissidents formulaient bien des réserves et même des critiques très graves. Mais leur nombre n'était point considérable et l'opposition qu'elle rencontra fut en somme bien moindre que celle qui fut faite à saint Jean de la Croix. Il est pourtant fort peu probable qu'elle soit portée à jamais sur les autels. C'est que les critiques dont elle était l'objet finirent par prendre corps et se fixèrent en un long mémoire qui fut rédigé pour l'autorité romaine à la demande de hauts dignitaires ecclésiastiques et qui doit être conservé en quelque carton du Saint Office.

M. Houtin a eu la bonne fortune d'obtenir une copie de ce document. L'auteur est un ancien bénédictin de Solesmes, Dom Joseph Sauton, qui avait été traité de bonne heure par Madame l'abbesse comme un « fils spirituel » mais qui s'était ensuite dégagé de cette tutelle, la jugeant dangereuse. Son travail comprend quatre parties, une historique, sur le passé de l'abbesse, une théologique, sur son mysticisme, une psychiâtrique, sur ses travers morbides, une descriptive, sur la situation créée par elle dans la congrégation. M. Houtin n'a pas cru pouvoir publier la troisième, qui est « de nature délicate et irritante ». Mais il donne, en entier, chacune des autres avec des notes sobres et précises sur les personnages et les faits mentionnés.

Il a fait précéder ce document par une introduction de 80 pages, qui en dégage la substance et qui nous donne une biographie psychologique très savoureuse de Madame Bruyère. L'abbesse de Solesmes avait une très haute idée de sa mission providentielle. Elle se considérait comme une des quatre colonnes sur lesquelles reposait l'Eglise et, quant les trois autres, dom Guéranger, Pie IX et le cardinal Pie eurent disparu, elle eut conscience de porter à elle seule tout le poids du monde catholique, poids d'autant plus lourd pour elle que Léon XIII, dont l'âme lui avait été confiée comme à un « ange gardien », se montrait réfractaire à son action mystique. Elle ne faisait qu''un avec Notre-Dame et, participant à sa fécondité

Digitized by Google

virginale, elle concevait et engendrait spirituellement certains moines prédestinés dont elle dirigeait ensuite la croissance. Dom Sauton, qui fut ainsi enfanté par elle dans sa trentième année et qui reçut d'elle à sa seconde naissance le nom de Tiburce, pouvait dire plus tard, après que le charme eût été rompu : « Solesmes est un foyer d'orgueil et d'illuminisme ; cette folie d'orgueil et ce délire mystique, c'est Madame l'abbesse qui les a communiqués aux moines qu'elle a dirigés dans les voies spirituelles ».

Il est regrettable que nous n'ayons pas sur tous les grands mystiques des renseignements aussi directs présentés en termes aussi nets. L'histoire des religions y gagnerait beaucoup. On n'en doit être que plus reconnaissant à M. Houtin de l'excellente contribution qu'il vient de lui fournir.

Prosper ALFARIC.

PAUL OLTRAMARE. — *La religion et la vie de l'esprit*, Paris (Alcan), 1925, in-8°, 232 p. Prix : 15 fr.

M. Paul Oltramare, professeur à l'Université de Genève, ayant enseigné pendant plus de trente ans l'histoire des religions, a été amené par cette longue enquête à se demander souvent ce qu'est la religion. Il expose le résultat de ses études et de ses réflexions en un volume de la Bibliothèque de philosophie contemporaine qui ne pourra manquer d'être très remarqué par tous ceux qui s'intéressent à ce grave problème.

Le livre rappelle celui dans lequel M. Loisy a résumé ses propres conclusions sur le même sujet, après une quarantaine d'années vouées à ces mêmes recherches. L'esprit général en est identique. Le professeur genévois, comme son collègue du Collège de France, voit dans la religion un produit purement naturel, qui, né de l'ignorance et de l'impuissance humaine, s'efforce d'y remédier et y réussit dans une mesure appréciable sans doute mais toujours fort imparfaite.

Entre les deux esprits des lecteurs attentifs discerneront pourtant des différences sensibles, qui tiennent à leur éducation. M. Loisy, qui a grandi dans le catholicisme, s'est habitué de bonne heure à considérer la religion sous son aspect social et il arrive même à dire avec Durkheim, sans accepter d'ailleurs l'ensemble de ses idées,

Digitized by Google

qu'elle a dans la société son principe et sa fin. M. Oltramare l'envisage, avec les Protestants, d'un point de vue plus individualiste. Il étudie la religion dans ses rapports avec « la vie de l'esprit » pour montrer que là est sa source première et que là aussi est son terme idéal.

L'exposé est, par endroits, un peu professoral et son austérité gagnerait à être tempérée par un léger sourire. Mais il est solide et bien conduit. On ne peut que gagner à le lire.

Prosper ALFARIC.

Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes recueillies par Dom JEANNIN O. S. B. et publiées avec la collaboration de Dom J. PUYADE et de Dom A. Chibas LASSALLE O. S. B. Mélodies syriennes. I. Introduction musicale. Paris, Editions Ernest Leroux (1925), in-4°, 305 pages.

Ce n'est pas de la littérature ; ce n'en est pas moins une contribution très importante à la connaissance du proche Orient, qui nous intéresse tant, quoique à des titres souvent fort divers.

Déjà Dom Parisot et mon regretté ami Pierre Aubry avaient étudié sur place la musique orientale, notamment la syrienne et l'arménienne. Dans cette nouvelle publication, qui n'est qu'un premier fascicule, on s'occupe du chant syrien dans son état actuel, et l'on commence par faire remarquer que la musique syrienne, comme la byzantine, l'arménienne et la grégorienne, connaît un système de huit modes ; d'où une étude savante et approfondie de l'octoéchos syrien.

Le principe directeur qui a présidé à l'élaboration du volume fut de transcrire scrupuleusement ce que les oreilles entendaient, en s'adressant de préférence à des chefs de chœur, qui souvent avaient des hésitations dans les questions de mélodie, d'intonation et de rythme.

L'enquête a été menée avec la conscience scientifique la plus scrupuleuse et si les auteurs se sont heurtés souvent à des théories préexistantes relatives à des manifestations musicales des Arabes ou d'autres peuples du proche Orient, on peut et l'on doit leur faire

Digitized by Google

confiance. Ils ont opéré en connaissance de cause et en qualité de musicographes expérimentés, zélés et consciencieux.

F. Macler.

A. W. F. BLUNT. — *Israel before Christ, an account of Social and Religious Development in the Old Testament*, Londres, Oxford University Press, 1924, 144 pages, 2 sh. 6 d.

Ce petit volume fait partie d'une nouvelle collection de manuels (*the World's manuals*) destinés à la fois à orienter le débutant et à donner au grand public les clartés indispensables sur certaines questions importantes d'histoire et de géographie, d'art, de religion et de philosophie, de linguistique et de littérature, d'histoire de la science et de sociologie.

L'ouvrage, fort élégamment présenté et orné de nombreuses phototypies, répond très exactement à sa destination. L'auteur, ancien *fellow* d'Oxford, se montre au courant des dernières recherches exégétiques et archéologiques. A part quelques développements de caractère plutôt théologique, où il met en lumière l' « accomplissement » de l'Ancien Testament dans le Nouveau, il se place exclusivement sur le terrain historique. Il ne craint pas de s'écarter à l'occasion des conceptions traditionnelles. Est-il bien sûr cependant que le rôle de Moïse ait consisté à apporter un enseignement sur la spiritualité de Dieu ou à revivifier les conceptions de la religion patriarcale (p. 37)? Est-on autorisé à dire que Samuel ait été en relation avec les corporations de prophètes et ait réglé leur constitution (p. 53)? N'est-ce pas faire une bien grande confiance à une légende comme le récit 1 Sam. 19, 18-24?

Un des caractères de l'ouvrage de M. Blunt, c'est sa grande prudence. Dans les questions controversées, il se borne assez souvent à exposer les thèses en présence, sans se prononcer, par exemple lorsqu'il traite du pays d'origine des Hébreux, du sens des pages sur le Serviteur de Yahvé, de l'époque où ont vécu Esdras et Néhémie, du contenu de la loi promulguée par Esdras. Cette réserve peut se justifier, du reste, dans un manuel de vulgarisation visant surtout à faire connaître l'état actuel des questions.

Nous n'avons relevé qu'un petit nombre d'inexactitudes de détail : ni le ch. 15 du Deutéronome ni Ez. 46, 17, n'ordonnent une mise

Digitized by Google

en jachère simultanée des terres tous les sept ans (p. 113) ; ces textes ne parlent que de la remise des dettes. Dans Néh. 5, 15 et Mal. 1, 8, je ne vois rien qui indique qu'on ait « introduit un système de paiement des anciens » (p. 117-118). Il est question dans ces passages des revenus, réguliers ou non, *du satrape*.

Adolphe Lods.

MEYER ABRAHAM. — *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse* : la chronique de Moïse ; — l'ascension de Moïse ; — la mort de Moïse. Thèse pour le Doctorat d'Université présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris, Geuthner, 1925, 114 pages.

M. Abraham publie la traduction française de trois curieux petits midrachs relatant l'un la vie de Moïse et spécialement sa royauté en Ethiopie, le second un voyage qu'il fit à travers les sept cieux et où il vit « les deux paradis » (le séjour des élus et celui des damnés), le troisième la fin du héros, dont l'âme fut prise par Dieu dans un baiser, et non, comme celle des autres hommes, par Sammaël, l'ange de la mort.

Ces opuscules ont déjà été imprimés plus d'une fois, mais il n'en existe pas d'édition critique. On regrette que l'auteur n'ait pas tenté d'en établir une, dont il aurait fait la base de sa traduction, après avoir collationné toutes les variantes fournies par les manuscrits, les éditions ou les versions antérieures à la sienne. Pour une partie seulement du troisième midrach, il a fait sa traduction sur un manuscrit, un texte de la Bibliothèque Nationale, déjà publié fort exactement par Gaulmyn (1629) ; encore n'a-t-il pas indiqué d'une façon précise où commence et où finit le fragment qu'il a ainsi contrôlé.

Ce qu'il y a de nouveau dans le travail de M. Abraham, c'est d'abord la traduction qu'il donne de ses textes : c'est la première version française complète qui en ait été publiée. La traduction du premier de ces trois opuscules présente un intérêt documentaire particulier : c'est l'œuvre, restée inédite jusque-là, de Paul Canosse, dit Paradis, l'un des premiers professeurs d'hébreu au Collège de France sous François Ier. M. Abraham a eu la bonne fortune et le mérite d'en retrouver le manuscrit à la Bibliothèque de l'Arsenal.

Digitized by Google

Les notes dont il a accompagné ses traductions sont judicieuses et instructives ; les introductions bibliographiques et critiques, sobres et érudites, parfois un peu obscures à force de concision. L'auteur y montre notamment que nous ne possédons que deux recensions de la « mort de Moïse », et non trois comme on le dit communément à la suite de Jellinek.

Il y aurait eu encore à marquer la place de ces midrachs dans l'ensemble du développement des légendes juives, chrétiennes et musulmanes relatives au libérateur d'Israël. Sur ce sujet, le plus intéressant pour le commun des lecteurs, M. Abraham n'a donné que des indications fragmentaires ; il réserve cette étude pour un ouvrage général qu'il compte publier prochainement sur Moïse dans l'histoire et dans la légende.

Adolphe Lods.

Digitized by Google

Notices Bibliographiques

Chanoine A. BOUYSSONIE. — *Batailles d'Idées sur les Problèmes de Dieu, du Bien, du Vrai.* (Paris, Beauchesne, 1923, in-12, 368 p.; prix : 10 francs).

Nouvelle apologétique écrite en forme de dialogues. Les conversations se passent au temps de la grande guerre, entre un prêtre professeur de philosophie, secrétaire d'un médecin-chef, le major et un socialiste. Elles sont menées curieusement et, naturellement, de telle sorte que l'abbé triomphe de ses interlocuteurs.

A. HOUTIN.

Dom BAUDOT, O. S.B. — *Dictionnaire d'Hagiographie, mis à jour à l'aide des travaux les plus récents.* (Paris, Bloud et Gay, 1925, in-8°, 662 pages ; prix : 33 francs).

Cette œuvre d' « édification » mérite d'être signalée, parce qu'elle groupe sur neuf mille saints environ des renseignements sommaires qu'on trouverait difficilement ailleurs. Chaque nom de saint est suivi d'une brève notice biographique, et d'une plus brève notice bibliographique. L'auteur cache avec art les conflits de la critique et de la liturgie (à propos des saints problématiques, comme Barlaam, Georges, Napoléon, Josaphat, René, Vénérand (de Troyes), Ste Philomène, etc..., etc.), les variations doctrinales et disciplinaires de l'Eglise (à propos de Firmilien, de Grégoire l'Ancien, etc..., etc.). Les renseignements donnés sur les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament sont purement conformes aux critères théologiques.

Il y a des confusions. Dans la notice sur S. Eustorge, on dit que « c'est à lui que Milan doit de posséder les reliques des trois mages venues de *Cologne* » ; il faut lire sans aucun doute Constantinople.

Les bibliographies sont singulièrement tendancieuses. Pourquoi, par

Digitized by Google

exemple, celle de sainte Cécile n'indique-t-elle pas l'article de dom Quentin dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*? Cet article rend inutile tout ce qui a été publié auparavant, et tout ce que cite dom Baudot.

A. H.

L. LAVAUD, professeur de philosophie au grand séminaire de La Rochelle. — *Saint Thomas « Guide des Etudes »; Notes et commentaires sur l'encyclique « Studiorum ducem » de S. S. Pie XI.* » (Paris, Téqui, 1925, VIII-277 p. ; prix : 7 fr. 50).

L'encyclique ici commentée a été publiée le 29 juin 1923, à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de S. Thomas. Le livre n'a d'autre valeur que d'être un document sur la manière dont on interprète actuellement le thomisme.

A. H.

Dr Joseph SCHNITZER, Professor an der Universität München. — *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance.* (München, Reinhardt, 1924, XII-1167 p. en deux volumes ; 32 planches, 10 images dans le texte.)

Conclusion de vingt-cinq ans de travaux, ce magnifique ouvrage renouvelle totalement le sujet. Le premier volume raconte la vie du célèbre dominicain. Le second l'étudie sous ses divers aspects de mystique, de prophète, de prédicateur, de réformateur, d'homme d'Etat ; il expose ses idées sur l'humanisme et la science, l'art et les artistes ; il narre son histoire posthume, l'acharnement des adversaires, le culte des admirateurs, et la manière dont il a été apprécié par les divers historiens. Toutes ces questions sont traitées d'une manière sobre, calme, approfondie, qui font du livre un ouvrage capital, une contribution aussi importante pour l'histoire de la civilisation au xve siècle que pour l'histoire ecclésiastique.

A. H.

M.-R. JEUNE, supérieur du séminaire de philosophie d'Issy. — *Une Mystique dominicaine. La vénérable Agnès de Langeac* (1602-1634). (Paris, Téqui, 1924, in-12, 244 p. ; prix : 6 francs).

D'après ce qu'il raconte, l'auteur a composé en moins de huit mois cette biographie pleine de faits extraordinaires, qui exigeraient une longue et minutieuse étude. Pour justifier la hardiesse de ses récits, il allègue les merveilleuses histoires de Sainte Catherine de Sienne, de Saint Vincent Ferrier, etc. ; il n'a pas l'air de se douter de ce que

Digitized by Google

ces histoires sont ruinées par la critique historique et la critique psychologique. Aussi, l'unique intérêt de son ouvrage est-il de montrer comment, en 1924, le supérieur d'un important séminaire de France concevait l'hagiographie.

A. H.

Frédéric DUVAL. — *De la paix de Dieu à la paix de fer.* (Paris, Paillard, s. d., un vol. in-80 de 106 p.

Ce livre, dont l'auteur est mort pour la France en 1916, est le premier d'une série entreprise à la veille de la guerre, sous la direction du vicomte J. de Romanet, sous le beau titre de *Gesta Pacis*, et qui doit comprendre, car plus que jamais son dessein subsiste, des études historiques sur la question de la paix. Fr. Duval avait déjà donné une étude sur les *applications pratiques de la doctrine de l'Eglise sur la guerre au Moyen-Age*, dans l'ouvrage collectif *l'Eglise et la Guerre* (Paris, Bloud, 1903. Nouvelle éd. 1920 : *L'Eglise et le droit de guerre.*) Ainsi que le fait remarquer M. Chénon dans une préface émue et lucide mise à ce livre posthume, l'auteur en eût peut-être modifié certaines conclusions, étendu certains chapitres ; tel qu'il est, c'est un très utile inventaire des efforts de l'Eglise, du XIe siècle à la Réforme, pour imposer, en droit et en fait, un état de paix, ou tout au moins pour limiter les risques de conflits armés entre chrétiens. L'auteur expose clairement les institutions pacifiques de l'Eglise : paix et trêve de Dieu, croisades pour la paix, prescriptions conciliaires et sanctions canoniques contre les guerres privées ; œuvre d'apaisement souvent menée à bien par les Tiers-Ordres franciscain et dominicain. En regard, il place quelques définitions du rôle et du principe des « institutions de guerre conformes à l'esprit de l'Eglise », des « guerres justes », opposées assez arbitrairement aux « guerres injustes ». Enfin, il classe judicieusement les interventions pacificatrices de la papauté — relativement nombreuses, surtout aux XIVe et XVe siècles, malgré l'état souvent précaire de l'autorité pontificale — en « interventions d'autorité » et « interventions arbitrales ».

M. Fr. Pascal avait, en l'efficacité de ces interventions dans le passé et volontiers dans le présent, une foi sans défaillance; il tenait pour incontestable l'inpuissance d'une « politique matérialiste » à assurer aux peuples autre chose qu'une « paix de fer » à peine moins écrasante à leurs épaules que les longues guerres de jadis. Mais, toutes réserves faites sur sa thèse initiale, il ne peut être refusé au livre de cet érudit, qui fut un vaillant, le mérite d'une information probe, étendue et bien organisée.

P. A.

Digitized by Google

V. MACCHIORIO. — *Lutero*. (N° 75 de la collection *Profili*). Rome, A.-F. Formiggini, un vol. de 97 p., in-16, av. portrait.

Dans un élégant petit volume de la collection des *Profili*, M. V. Macchioro nous donne un essai vigoureux et clair sur la personnalité de Luther. Avec le précieux recueil de textes, précédé d'une impeccable notice biographique, que vient de publier notre cher collaborateur M. Goguel à la *Renaissance du Livre* (*Collection de cent chefs-d'œuvre étrangers*), voici donc, en quelques mois, deux très heureuses tentatives pour faire pénétrer dans le grand public des notions scientifiques, présentées avec toute l'objectivité désirable, sur l'œuvre et la personne du prodigieux moine augustin. « Il fut à la fois, dit M. V. M., médiéval et moderne : médiéval par l'intolérance, le fanatisme, la vulgarité ; moderne par la liberté, l'amour de la culture, par la réhabilitation de la vie saine et vigoureuse, de la foi joyeuse et active qui n'est pas l'adhésion à un corps de doctrine, mais la vie de l'esprit. Avec lui vraiment se ferme une époque tandis qu'une autre s'ouvre. Celle qui se ferme, c'est l'époque de la magie, du satanisme, de la scolastique, du monachisme, tandis que s'ouvre l'âge des écoles, de la critique, de la libre recherche. Sa théologie est morte, mais ce qui vit plus que jamais, c'est l'immense impulsion qu'il rendit à l'histoire de l'esprit, à la lente et pénible conquête de Dieu. »

P. A.

L'abbé M. M. GORSE. — *L'Abbé Joseph Roux*. Paris, Leroux, 1924, un volume 8° de 403 p. avec portrait.

Livre plein d'entrain et de vie, de souvenirs intimes, d'amour de la petite patrie, consacré à la figure charmante du poète de la *Chansou lemousina*, du philologue de la *Lengua d'aur*. On a plaisir à suivre, guidé par l'abbé Gorse, l'œuvre et l'action de cet animateur d'une émouvante renaissance locale.

Chemin faisant, on apprend que certain jour le bon abbé Roux pulvérisa Renan ! « Si l'abbé Roux a témoigné d'une réelle courtoisie pour l'auteur sacrilège de la *Vie de Jésus* [en lui allant rendre visite à Paris], il a été impitoyable pour son système d'exégèse ; il l'expose, l'analyse, le disèque, le trépigne et le jette à la rue... » (p. 265). Et tout cela « en quelques lignes » ! (p. 266).

P. A.

Digitized by Google

CHRONIQUE

— Notre collaborateur M. H. Basset, directeur de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, a publié, dans les *Mélanges* dédiés par cet Institut à la mémoire de l'illustre arabisant que fut René Basset (Ed. Leroux, 1923), une très remarquable étude consacrée à l'*Ammon libyen*.

Sur ce grand dieu, nous sommes fort mal renseignés, bien que son pouvoir se soit étendu sur un si large espace de terrain et ait duré tant de siècles : de la Grande Oasis voisine de l'Egypte à l'Atlantique, de la Méditerranée au Sahara, il semble avoir été la principale divinité indigène ; son existence est attestée de façon certaine par les textes, depuis le VI^e^ siècle avant notre ère jusqu'à l'époque byzantine ; et nous avons des raisons de croire, dit M. H. B., qu'elle est beaucoup plus ancienne que la première de ces dates et qu'elle se perpétua jusqu'en pleine époque musulmane. Ammon s'assimile aux grandes divintés des peuples conquérants : il est Baal Hammon, il est Zeus, d'autres peut-être encore. Mais les étrangers ne l'ont pas adoré tel quel ; ils l'ont toujours combiné avec l'une de leurs propres divinités, et le vieux dieu libyque s'en est trouvé quelque peu déformé. Au surplus, son origine n'est pas claire, ses attributions primitives nous échappent en grande partie. C'était un dieu oraculaire et un dieu solaire, mais il avait d'autres caractéristiques encore ; il était également un dieu des troupeaux ; les traditions populaires conservent des vestiges de ce rôle attribué à l'Ammon primitif. Toutefois le lien qui unit ces attributions est assez fortuit et assez lâche. Les attributions oraculaires ou solaires de l'Ammon libyque n'apparaissent pas comme fondamentales, mais comme des éléments locaux ou surajoutés par le fait des circonstances au culte du bélier. Quand et comment se produisit la fusion de ces éléments divers? M. Basset étudie les rapports de l'Ammon-Râ égyptien et de l'Ammon libyque et est amené à poser ces conclusions : l'Ammon-Râ égyptien et l'Ammon libyque sont, l'un et l'autre, des dieux à primitive nature animale et à caractère solaire, et nous voyons se produire en Egypte, à une époque déterminée, la réunion de ces deux caractères ; nous pouvons en déduire que c'est

Digitized by Google

évidemment le complexe égyptien qui a influé sur le complexe libyen, et non le libyen sur l'égyptien. L'Ammon solaire de l'Egypte, s'identifiant au protecteur des troupeaux, centre de rites pastoraux chez les tribus berbères, le doua d'attributions nouvelles, surtout solaires, lui donna une personnalité divine et fit de lui le grand dieu libyque. L'Ammon libyque, à une époque peut-être relativement récente, finit par capter à son profit l'oracle de la Grande Oasis, oracle des morts, influencé déjà ou non par le culte du dieu égyptien. Cette forme particulière, cette attribution oraculaire d'Ammon, tout adventice qu'elle fût, était celle qui devait frapper le plus vivement les Grecs. C'est sous la forme de dieu oraculaire que Ammon pénétra en plusieurs points de la Grèce et c'est celui que les Romains ont en vue lorsqu'ils parlent de « Juppiter Hammon ».

***

Dans le tome II de 1924, p. 248, de la *Revue Archéologique*, à propos d'un mémoire récent de M. S. J. Mercati sur la formule épigraphique *Christus hic est*, M. Salomon Reinach a remarqué que cette formule ne peut avoir un sens funéraire ou eucharistique, mais qu'on doit la rapprocher d'inscription analogues comme *Hic Deus habitat, Hic habitatio spiritus.* M. W. Deonna, dont tous nos lecteurs connaissent l'immense information, étudie, dans un article de la *Revue archéologique* (1925, t. I), cette formule et d'autres, également prophylactiques, que l'on plaçait surtout sur les portes des demeures et dont on connaît un grand nombre, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Le Christ y apparaît comme le successeur des antiques dieux *propylaioi*, Hermès, Héraklès, Apollon. Le chanoine J.-B. Thiers avait signalé, avec une extraordinaire pénétration, dans son *Traité des superstitions concernant les sacrements*, 4e éd., 1777, l'analogie entre la formule qu'il rencontrait dans les coutumes catholiques de son temps et celles usitées dans la Grèce antique ou à Byzance pour écarter d'un seuil les grandes épidémies ou les maladies quotidiennes.

***

— M. E. Bréhier, le savant professeur d'histoire de la philosophie en Sorbonne, a donné dernièrement, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, une étude, la première, croyons-nous, parue en France, sur le *Concept de religion d'après M. Cohen.* Un des mouvements de pensée les plus originaux en Allemagne, dans les années récentes, est certainement celui de l'école de Marbourg, dont Max Cohen est le chef. On voit, en étudiant ses œuvres, dit M. B., quel ferment intellectuel ne cesse d'être le kantisme pour la pensée allemande : son dernier ouvrage *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, paru à Giessen,

Digitized by Google

1915, pose fermement la morale comme origine véritable de la religion : « Ce qui [d'après M. Cohen] caractérise le monothéisme de notre culture par opposition au polythéisme, c'est moins une différence théorique qu'une différence pratique. Le Dieu du monothéisme n'est pas considéré comme les dieux païens, dans son activité propre et en quelque sorte dans l'histoire de sa vie personnelle ; il est envisagé uniquement en corrélation avec l'homme et assujetti à ses intérêts moraux. Dieu est l'annonciateur pour l'avenir du Bien qui est commandé à l'homme par la loi morale; il nous garantit qu'il y aura toujours de l'existence pour notre vie morale, puisqu'il est la source éternelle de l'existence. » L'influence des postulats de la *Critique de la Raison pratique* est ici très visible, mais, ainsi que le fait remarquer M. Brehier, le système de M. Cohen ne fait pas, comme le système Kantien, des ordres divins des commandements moraux : l'action propre, l'effort de l'homme pour arriver à sa perfection est beaucoup moins effacé que dans la *Critique*. D'ailleurs, pour M. Cohen, toute religion qui fait abdiquer à l'homme son autonomie, qui est liée à la pratique du sacrifice et fait obtenir le salut par des moyens matériels, a quelque chose d'aberrant, de vicié dans son essence. La religion authentique du salut est, pour le philosophe de Marbourg, celle des *Prophètes* et des *Psaumes* : « L'individu autonome est le seul auteur de son effort et de son progrès moral ; mais il a conscience qu'il resterait le même, malgré cet effort moral, s'il n'était pas sauvé. L'homme reste le seul facteur actif ; mais le succès de son effort ne dépend pas de cet effort même ; grâce au Dieu sauveur seulement, il acquiert la certitude que son travail de repentir et de pénitence n'est pas peine perdue. Ainsi, le Dieu du pardon, du salut, de l'expiation, n'est pas un mythe ; il est un complément nécessaire du Dieu de l'éthique ; il rend possible l'effort libérateur de l'individu, qui, sans le but de grâce, perdrait le sens de sa voie. »

***

— La maison d'éditions *Bilychnis*, attachée à l'excellente revue du même nom, vient de publier tout récemment un volume du Dr Aristarco Fasulo, intitulé *Alle fonti della fede cristiana* (*Dottrina e polemica*), de 350 pages, et dont la table des matières comprend quatre divisions : Les sources, Eglise et ministère, Tu es Petrus, Les rites. Nous consacrerons un compte-rendu à cet ouvrage lorsqu'il nous sera parvenu.

P. A.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRE-VINGT-ONZIÈME

Articles de Fond

Fr. Cumont : La lettre de Claude aux Alexandrins 3
E. Vassel : Le taureau sur les stèles de Carthage 7
Ad. Lods : Recherches récentes sur le livre des Psaumes 15
H. Gallerand : La rédemption dans l'Eglise latine d'Augustin à Anselme 35
L. Gauthier : El-Hallâdj et le Panthéisme (à propos de deux livres récents) 77
S. Reinach : Un mythe de sacrifice 137
P. Alfaric : La préparation évangélique 153
M. Goguel : La relation des évangiles de Matthieu et de Luc 175
J. Marty : Contribution à l'étude des problèmes johanniques 200
H. Gallerand : La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard 212

Revue des Livres

I. — *Analyses et Comptes-rendus*

Abraham (Meyer) : Légendes juives apocryphes sur la vie de Moïse (*Ad. Lods*) 255
Baruzzi (J.) : Aphorismes de Saint Jean de la Croix (*Pr. Alfaric*) 247
Baruzzi (J.) : Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (*Pr. Alfaric*) 247
Bertrand-Barraud (D.) : Les idées philosophiques de Bernardin Ochin (*A. Koyré*) 102
Bloch (M.) : Les rois thaumaturges (*P. Alphandéry*) 114
Blunt (A. W. F.) : Israël before Christ (*Ad. Lods*) 254
Carton (R.) : L'expérience physique chez Roger Bacon (*A. Koyré*).. 98
Carton (R.) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon (*A. Koyré*) 98
Carton (R.) : La synthèse doctrinale de Roger Bacon (*A. Koyré*).. 98
Chevalier (J.) : Pascal. Pensées sur la vérité de la religion chrétienne (*Pr. Alfaric*) 105
Descamps (Baron) : Le génie des religions (*A. Koyré*) 242
Dubois (H.) : De Kant à Ritchl (*A. Koyré*) 246
Houtin (A.) : Une grande mystique : Madame Bruyère (*Pr. Alfaric*) 250
Jannin, Puyade et Lassalle (D.D.) : Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes (*Fr. Macler*) 253
Laporte (J.) : La doctrine de Port-Royal (*A. Alba*) 107

Digitized by Google

Marty (*J.*) : Les chapitres 56-66 du livre d'Esaïe (*Ad. Lods*) 97
Oltramare (*P.*) : La religion et la vie de l'esprit (*Pr. Alfaric*) 252
Rougier (*L.*) : La Scolastique et le Thomisme (*P. Alphandéry*) 111
Van der Leeuw (*J.*) : Einleitung in die Phaenomenologie der Religion (*A. Koyré*) 245

II. — *Notices bibliographiques*

Archiv für Keilinschriftforschung (*L. Delaporte*) 122
Baudot (*D.*) : Dictionnaire d'hagiographie (*A. Houtin*) 257
Bézard (*J.*) : Israël et la pensée latine (*P. Alphandéry*) 125
Bouyssonie (*A.*) : Batailles d'idées sur les problèmes de Dieu, du bien, du vrai (*A. Houtin*) 257
Carus (*P.*) : God (*A. Houtin*) 257
Chalandon (*F.*) : Histoire de la première croisade (*P. Alphandéry*) 123
Cochet (*M. A.*) : Essai sur l'emploi du sentiment religieux comme base d'autorité politique (*P. Alphandéry*) 125
Cowley (*A.*) : Aramaic papyri of the fifth century (*René Dussaud*) 121
Duval (*Fr.*) : De la paix de Dieu à la paix de fer (*P. Alphandéry*).. 259
Gorse (*M. M.*) : L'abbé Joseph Roux (*P. Alphandéry*) 260
Haas (*D. Hans*) : Bilderatlas zur Religionsgeschichte (*R. Dussaud*). 120
Jeune (*M. R.*) : La vénérable Agnès de Langeac (*A. Houtin*)..... 258
Lavaud (*L.*) : Saint Thomas guide des études (*A. Houtin*) 258
Macchioro (*V.*) : Lutero (*P. Alphandéry*) 260
Pinard de la Boullaye (*H.*) : L'étude comparée des religions, t. II (*A. Houtin*) 119
Richard (*G.*) : L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse (*A. Houtin*) 120
Richmond (*E. T.*) : The Dome of the Rock in Jerusalem (*R. Dussaud*) 122
Schnitzer (*J. S.*) : Savonarola (*A. Houtin*) 258
Sevestre (*E.*) : Les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie (*P. Alphandéry*) 124
Thomsen (*P.*) : Die neueren Forschnungen in Palästina-Syrien (*R. Dussaud*) 121

CHRONIQUES par *MM. R. Dussaud* et *P. Alphandéry*.

Généralités : W. Deonna, Essais d'interprétation archéologique par la métapsychique, p. 131 ; Studi e materiali di Storia delle religioni, p. 132 ; Ricerche religiose, p. 133 ; Collection Aus der Welt der Religion, p. 133 ; Astrologische Rundschau, p. 134 ; E. Bréhier, Le Concept de religion d'après M. Cohen, p. 262.

Religion Assyro-Babylonienne : Fr. Thureau-Dangin, Le rituel de l'expédition en char, p. 127 ; Fr. Thureau-Dangin, Les sculptures rupestres de Maltaï, p. 127.

Religions antéislamiques : H. Basset, L'Ammon libyen, p. 261.

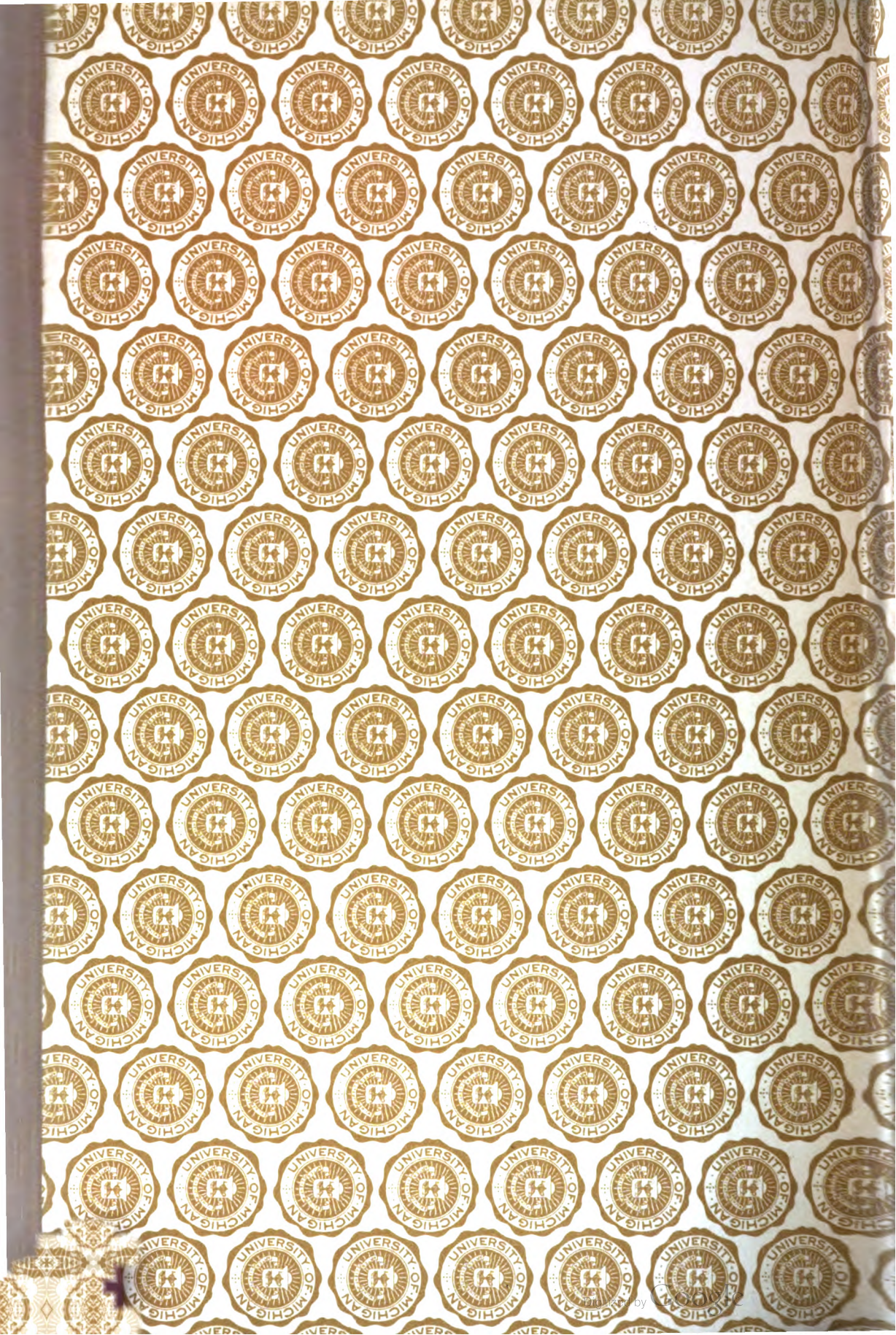
Judaïsme : Comte Baudissin, Le dieu Bethel, p. 128 ; Th. Reinach, L'empereur Claude et les Juifs, p. 128 ; Kirîath Sepher, p. 134.

Christianisme ancien : H. Paul, L'existence de Jésus, p. 130 ; W. Deonna, La formule Christus hic est, p. 262 ; A. Fasulo, Alle fonti della fede cristiana, p. 4.

Folklore : Les fées dans l'œuvre de Ronsard, p. 131.

Digitized by Google

Digitized by Google


UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03864 4681
BOUND
OCT 9 1929
UNIV. OF MICH.
LIBRARY
Digitized by Google